Welt und Weltzeiten.

Erster Band.

Welt und Weltzeiten.

Eine Philosophie des Lebendigen und der That.

Von

Heinrich Karl Hugo Delff.

Πάντα γὰρ Αὐτῷ ζῇ.

Erster Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1872.

Vorrede.

Wenn wir einen Blick werfen auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, so finden wir überall einen unfruchtbaren Scholasticismus, mag dieser nun ein empirisch-naturwissenschaftlich bestimmter oder vorwiegend metaphysischer sein, und daneben etwa nur eine unkrautartig wuchernde oberflächliche Schöngeisterei, die sich und ihr Publikum mit dem glitzernden Schaum des Gedankens ergötzt, und deren allerdings leicht erklärliches Reussiren in den kritischen Organen als ein Triumph der Philosophie gefeiert wird. Von allen Seiten begegnet uns neben solchem leichten und leichtfertigen Witzspiel jene Sterilität und Impotenz, jene Unselbständigkeit, die nur nach der Schablone arbeitet und deren ganze Capacität in empirischen und logischen Constructionen besteht. Nun könnte man diese Pfuscherei und Flickerei wol ignoriren, wenn sie nicht in der Regel mit ihrer kleinen Kunst in großer Würde sich erhöbe und breit machte, wenn nicht jene seichten und unproductiven Köpfe die Rolle von maß- und mustergebenden Meistern und Autoritäten spielten, und jene Kunst, die sie allein zu üben im Stande sind, unfähig, nur einen Gedanken of great pith and moment hervorzubringen, ja nur ihn zu schätzen, jene Kunst der empirischen und logischen Abstraction als die eigentliche mustergültige Wissenschaftlichkeit geltend machen wollten. Ja diese Fertigkeit des abstracten Verstandes mag wol nützlich sein, und kein Philosoph kann ihrer ganz entbehren, will er nicht jener Trübe des Gedankens anheimfallen, in jenes Chaos, das z. B. bei dem Theosophen den Denkenden empfängt. Aber die formale Kunst, die Technik darf sich nicht zum Zweck, zur Sache, zur Philosophie selbst, und diese zum Formalismus machen; es muß keiner glauben, erklärt

zu haben, wenn er aus den Elementen der Erfahrung das bloße Facit zieht, in einem Schema, das er „Gesetz“ nennt. Aber wie in der Kunst, so soll heutzutage auch in der Philosophie Technik und Techniker alles sein, nicht das Genie, die Erfindung, die Originalität und Productivität, und mit der Begeisterung ist der Geist, der lebendig macht, ihnen gänzlich abgeschieden.

Ich war noch sehr jung, als ich anfing zu philosophiren. Nachdem ich mir die Vorbegriffe angeeignet, las ich, eben sechszehn Jahre alt, die Ethik des Spinoza und die Glaubenslehre Schleiermacher's, und machte mich mit dem Entwickelungsgang der neuern Philosophie bekannt. Aber ich mochte nun im besondern alles oder wenig verstehen, der Ausgang und das Ziel, der Geist und Charakter konnte mir nicht unbemerkbar bleiben, und diesen nach fand ich nirgends, was ich suchte, was mich befriedigte. Da hörte ich von Franz Baader, durch ihn von dem Theosophen und von andern. Hier fand ich wenigstens reale Probleme, die direct in das Leben hineinwuchsen. Gleich darauf die Universität beziehend, begann ich Jakob Böhme zu studiren, und war, wie in solchem Alter natürlich, eine Zeit lang ganz in seine und seines Commentators, Baader's, Denkweise verwandelt. Aber das Bewußtsein begleitete mich auch durch diese Metempsychose, daß in diesen und ihren Genossen noch nicht alles sei, daß etwas Neues geschehen müsse, und daß dieses zu vollbringen oder anzulegen ich für meine Aufgabe anzusehen habe. Ungefähr drei Jahre hatte ich es so getrieben, als eine fürchterliche Nervenkrankheit den gewohnten Gang meiner Studien auf einmal durchschnitt. Aus dieser mich wieder einigermaßen sammelnd, sah ich in die Welt wie ein neuer Mensch mit neuen Sympathien und Bedürfnissen. Baader, der vorher mich entzückt, erschien mir jetzt fremd, und anfangs, daß ich so sage, ungenießbar. Kurz, ich begann selbständig zu denken, und die Elemente, die ich in der frühern Periode und fortwährend einsammelte, selbständig auszuarbeiten. Und hier erneuerte sich nun mir auf die lebendigste, dringendste Weise das Gefühl, daß in der Philosophie vieles, ja alles noch zu thun sei, daß die Philosophie einer gründlichen Reformation bedürfe, und daß ich diese versuchen müsse, es gelinge nun wie es könne.

Als ich nun, bereits mehrere Jahre von der Universität zurück-

gekehrt — im Anfang 1865 meine „Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur“ (denen ich anfangs den Titel: „Fermente zu einer Reformation unserer Begriffe“ hatte geben wollen) herausgab, befand ich mich wol im Besitze mancher der tiefsten Ideen, welche die Speculation im Lauf ihrer Epochen hervorgebracht hatte, und mir war durch den Geist, in dem diese Ideen zu ihren Zeiten und in den verschiedenen Repräsentanten gebildet waren, ein gewisser Instinct eingeprägt, der mich die bisher in neuerer Zeit in der Philosophie und den übrigen Disciplinen verfolgte Richtung und Art als unbedingt fehlerhaft erscheinen ließ, allein es fehlte mir damals mehr oder weniger noch die formale Bewältigung, der eigentliche freie philosophische Standpunkt, und somit auch mitunter das Verständniß für einzelne auf diesem erfolgte geschichtliche Bildungen. Neben manchem Tiefen findet daher der Leser dort auch viele Oberflächlichkeit und unklare Gärung. Dennoch war die Idee, von der aus ich dort eine Reformation der Philosophie verlangte, nach meiner Ueberzeugung doch im ganzen die richtige, auf der ich noch heute bestehe. Inzwischen nämlich hatte ich angefangen, mich nicht nur näher mit der modernen Philosophie einzulassen, sondern auch Plato und die Platoniker zum Gegenstand eines gründlichen Studiums gemacht. Von diesem geben meine 1869 und 1871 in Leipzig erschienenen Schriften über Dante, die, wie ich wol sagen darf, indem sie in einer bisher unwiderlegten Weise die Göttliche Komödie aus den Platonikern (Mystikern) erklärten, für das Verständniß derselben einigermaßen epochemachend waren, Zeugniß — sowie andererseits die ersten Früchte dieser Beschäftigung als erste Klärung der chaotischen Gärung meiner speculativen Gedanken in den nacheinander 1867 und 1869 veröffentlichten Schriften: „Cäcilie oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen. Nebst einem Nachwort“ — und „Grundlehren der philosophischen Wissenschaft“ niedergelegt wurden.

Was nun aber jene in meiner ersten Schrift zuerst angeregte Idee in Bezug auf eine Reformation der Philosophie betrifft, so wollte ich, daß die Begriffe, statt wie bisher nur subjective, aus dem Dunst jedes einzelnen Gehirns zusammengeronnene Figurationen, die nur mit größtem Unrecht für objectiv und objectiv gültig ge-

nommen würden, so wie bisher zu sein, sachlichen Bezug annehmen, und sich von vornherein aus einem lebendigen, aber freilich geistigen Verhältniß zu der concreten Wirklichkeit erzeugen sollten. Ich vermischte aber hier ein Zweifaches. Der Vorwurf nämlich, der sich der modernen Philosophie machen läßt, enthält eigentlich zwei unterschiedene Elemente, die ebenso eine unterschiedene Correction verlangen — nämlich zuerst die einseitige Subjectivität ihrer logischen Bestimmungen, sodann ihr exclusiver Logismus überhaupt. Den ersten Punkt belangend, so ist es bekannt, daß wir mit derjenigen intellectuellen Function, die wir als Verstandesthätigkeit zu bezeichnen gewohnt sind, nur das empirisch Gegebene construiren. Die Verstandesbegriffe insoweit sind also allerdings Ausdrücke für einen sachlichen Bestand, aber dieses doch nur so weit, als sie in der Beziehung auf das empirische Dasein festgehalten werden, nicht aber sofern sie von diesem losgelöst, für sich genommen sind. Diese Allgemeinbegriffe in eine so abstracte Lage gebracht, gehen in einen völlig subjectiven Charakter über. Mit der fortschreitenden Bildung und wissenschaftlichen Technik wird nun gerade der Index der allgemeinen Begriffe, die nicht ein specielles Besonderes und Bestimmtes ausdrücken, sondern sich auf das ganze Dasein „auf das Seiende als seiend" beziehen, und insofern hier nur die Grundlagen der Construction sind, fortwährend bereichert, und die Grübelei kann ebenso wol deren mehrere noch erfinden oder abstrahiren, als dieselben auch mannichfach verschieden verknüpfen und in Beziehung setzen. Eben dieser Grübelei liegt es nun aber ungemein nahe, diesen allgemeinen oder abstracten Begriffen, die für sich gar nichts bedeuten, einen unabhängigen Werth, ihnen für sich eine sachliche Bedeutung beizulegen, und sie wie Principien zu behandeln, demgemäß auch das bloße mechanische Constructionsverhältniß, das sie unter sich und zu dem Concreten haben, aufzulösen, und ihnen Prädicate beizulegen, sie in Relationen zu setzen, wie sie nur einem Concreten, Wirklichen, Lebendigen zukommen, wie da z. B. sind Entwickelung, Proceß, Organismus. Mir scheint nun, daß dieser Art Begriffe allein sachgemäß von dem Wörterbuch und der Grammatik erklärt werden, mit denen auch Werke dieser Art wie des Aristoteles Metaphysik und Hegel's Logik mitunter absichtslos eine frappante

Aehnlichkeit haben. Dagegen muß allerdings behauptet werden, daß ein Denken sei, in dem das Allgemeine nothwendig als ein Substantielles, Concretes, also für sich von sachlichem Werthe gedacht wird. Die Gestalten dieses (des vernünftigen) Denkens sind aber nicht der einfache Ausdruck für das, was allen oder vielen gemeinsam ist, sondern sie drücken die innere Einheit aus, die jener Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in den Dingen zu Grunde liegt. Sie sind nicht die Abstractionen von dem empirisch Gegebenen, die erst hernach eine sachliche Selbständigkeit widernatürlich erhalten, sondern sie sind der Ausdruck einer Sachlichkeit und Wesenhaftigkeit, die vor ihnen ist, nach der, post et secundum quam sie sind, und die in ihnen nur in der besondern Form des subjectiven Geistes ausgedrückt wird.

Allein diese Form ist doch nicht die Form der Sachlichkeit, der concreten Objectivität selbst; dies sind die Begriffe, die der Geist aus sich sich von der Wirklichkeit macht, nicht die Begriffe, die der Geist aus der Wirklichkeit sich macht, die Begriffe der Wirklichkeit, die auch den eigenthümlichen Typus der Wirklichkeit, ihre concrete anschauliche Natur haben müssen. Allerdings muß sich der Geist zuerst die Wirklichkeit unter seiner (der subjectiv-geistigen, logischen) Form (der Form der Idee nach Plato) reproduciren, aber indem er so seine Orientirung in der Wirklichkeit auf eine für ihn unmittelbar gewisse Art begründet, geht er von da dazu weiter, die Wirklichkeit sich darzustellen, nicht wie sie in ihm als eigenthümlichem Medium sich refractirt, sondern wie sie in ihrer eigenen Gestalt ist — wobei wir selbstverständlich nicht die äußere empirische physische Wirklichkeit verstehen, sondern die wahre, die metaphysische. In der That ist er nun dazu auch völlig befähigt. Denn er hat nicht nur jene Begriffe, durch die er die Logik, diese als Metaphysik gefaßt, bildet, und die wir intellectuelle nennen möchten, sondern er hat auch und gebraucht fortwährend anschauliche Begriffe, die unmittelbar die concrete Objectivität specifisch ausdrücken, wie Wille, Begierde, Contraction u. a. Hier bildet sich also die Logik als Metaphysik zur Realphilosophie aus, die nur mit Realbestimmungen handelt, das Ideale und Logische in das Reale übersetzt, und die logischen Bestimmungen nur zur Construction und Verständigung

gebraucht. Wenn also die Philosophie in jener, der Logik oder Idealphilosophie als Fundamentalphilosophie, mit Plato geht, und in ihm ihren größten Meister ehrt, so verläßt sie ihn nun, indem sie einen andern Gang einschlägt und nur noch mit Realbestimmungen handelt, z. B. die Verhältnisse von Sonne und Planeten nicht durch die Construction mittels abstracter Kategorien, sei es der wahren dem Denken wirklich zu Grunde liegenden, oder nach Hegel und Aristoteles nur durch Experimentiren und Analysiren erfundener, sondern durch der concreten Anschauung entsprechende reale Werthe erklärt.

So will sie die Sprache der Natur, des Lebens selbst sprechen. Man durchmustere doch die bisherige Schulphilosophie, ob man dergleichen bei ihr findet. Selbst Baader, so realistisch die Speculation war, von der er ausging, wir meinen diejenige Jakob Böhme's, macht davon im wesentlichen keine Ausnahme. Verarbeitete er jene lebensvollen Anschauungen doch nur durch die Form und Schablone der zeitgenössischen Schulphilosophie, unter Beirath des Meisters der kirchlichen Scholastik, Thomas von Aquino. So wird die sprudelnde Anschaulichkeit, das farbenquellende Gemälde des Theosophen zu einem abstracten Witzspiel des Verstandes. Zuletzt erhebt sich der abstracte Begriff mit bewußter Arroganz und Vornehmheit und erklärt sich absolut. Er bläht sich selbst zum Concreten auf und verweist das wirklich Concrete unter sich in die Vorstellung. So macht er seine eigene Leere, Zufälligkeit, Willkürlichkeit und Impotenz handgreiflich, indem unter seiner Arbeit sich das Geschäft der Philosophie in bloße Worterklärungen und Dispositionen auflöst.

Also Realbestimmungen! Ja, Gott sei dank, sagt man, wir haben sie, wir sind jetzt hinaus über jenes nichtige Spielen mit todten Begriffen; wir gehen jetzt unmittelbar aus der Natur heraus, unsere Gedanken wachsen lebendig aus der lebendigen Beobachtung. Ja ihr glaubt die lebendige Natur zu fassen, und habt nur ein todtes Abstractum, das wie die Kant'sche Erscheinung nicht eigentlich außer euch, sondern in euch, nur in euerer Vorstellung existirt. Ihr seid die Kinder dieses eueres Vaters, dem sich die lebendige Gestalt der Natur aus den Schematen und Schemen des abstracten Verstandes producirte. In euerer Beobachtung und Auffassung

verdunstet das lebendig volle Wachsen und Selbstgestalten der Natur ebenso sehr zu Gespenstern der Einbildung, als in jener Philosophie, die ihr so schmäht. Ihr schmäht sie ganz mit Unrecht; denn ihr seid nicht besser wie sie. Ja ihr seid schlechter, denn jene hatte doch wenigstens Geist — eine Eigenschaft, die man bei euch vergebens suchen möchte. Nein, diese Reduction der Natur und des Lebens auf die bloße Ausdehnung oder die bloße Quantität, diese Reduction seines Processes auf ein bloßes Rechenexempel, das ist nur eine geistlose Abstraction, so geistlos und öde, wie sie es bei eurem ersten Meister, bei Descartes, war. Fürwahr, an solche Realbestimmungen habe ich nie gedacht. Sie haben mir immer ein Grauen, eingeflößt, wie wenn ich aus einem Grabe etwas Todtes wie ein Spectrum nebelgrau, blutlos aufsteigen sähe.

Flüchtig wollen wir nur noch ein Drittes erwähnen. Auch die Geschichte und das Geschichtliche gibt ohne Zweifel ein Feld für die Philosophie, und ein Material für dieselbe. Aber nichts wäre lächerlicher, als sie a priori construiren wollen, ja auch nur von einem Unbedingten als Princip ausgehend in dieser Continuität der Entwickelung sie expliciren wollen. Die That ist für sich ein Unbedingtes, und kann nur a posteriori erkannt werden; ihr Sinn, ihre vernünftige Vermittelung folgt in der Darstellung erst dieser empirischen Auffassung nach, und schließt sich ihr an. A priori kann nur ihre Möglichkeit construirt werden, aber auch diese Möglichkeit, welche den Sinn involvirt, nur nach der Wirklichkeit. Denn die Freiheit ist es, die, ohne aufzuhören, das Nothwendige zum Inhalt zu haben, doch die Nothwendigkeit auf incommensurable Weise variirt. Hier also tritt als Ausgang der Philosophie ein Neues, ja die Thatsache ein; diese Thatsache aber ist die That, und daher als solche ein Metaphysisches und Unbedingtes. So unterscheiden sich: theoretische und historische Philosophie.

Reden wir noch etwas von der ersten. Es ist wol an sich nicht mehr neu, möchte jedoch heutzutage vielen neu zu hören sein, die Behauptung, daß die Philosophie nothwendig religiös sein müsse. Es ist nur die Frage, was man darunter versteht. Vor allem ist hervorzuheben, daß der Zusatz sich auf den Inhalt beziehe, nicht auf die Form. Eine erbauliche Philosophie wäre ein Widerspruch,

und eine Philosophie, oder irgendwelche Wissenschaft, die erbaulich wirken wollte, und die Erkenntniß nur zum Mittel des Gefühls machte, wäre eine widerwärtige Misgeburt, wie das die Schriften des bekannten St.-Martin sind, die allein deshalb schon jeder Verständige für ungenießbar ansehen wird. Die Philosophie hat vor allem auf eine durchaus unbefangene Art zu untersuchen und zu prüfen; sie ist von vornherein nicht dogmatisch, sondern skeptisch. Allein bei allem ihren Zweifeln und Untersuchen muß sie doch einen Ausgangspunkt haben in einem Princip, das an sich fest und sicher ist, und aus dem sich durch genaue Entwickelung jedes Einzelne in Bezug auf seinen Wahrheitswerth zu bestimmen hat. Jede andere Skepsis und Kritik ist willkürlich. Jenes erste Gewisse nun kann dem Menschen nur in seinem Bewußtsein zu finden sein, wo es sich mit seiner eigensten Lebensthätigkeit verknüpft, und diese bedingt. Dieses Bedingende im Bewußtsein ist aber auch die Grundlage aller Religion, das ganz Allgemeine, das jede besondere Religion als solche voraussetzt. Nur ist es anders in der Religion als in der Philosophie; dort in der Gesinnung, im Gemüth als Wesen, hier in der Vernunft und im Verstande als Idee. Und sofern nun die Vernunft und der Verstand abhängig sind vom Gemüth, ist die Religion Voraussetzung der Philosophie, wie auf der andern Seite der Sittlichkeit. Denn das Unbedingte, in dem sich das Gemüth in der Religion bestimmt, dieses explicirt es als Wahrheit im Verstand, und als Güte oder Gerechtigkeit im handelnden Willen. So von der Gesinnung getragen, ist die Philosophie religiös. Dagegen ist es klar, daß sie nicht religiös sein kann im Sinne einer bestimmten besondern Religion. Z. B. eine christliche Philosophie ist eine contradictio in adjecto. Die Philosophie ist eigentlich heidnisch, oder vielmehr sie ist weder heidnisch noch christlich, sondern sie selbst — Philosophie, die Weisheit Suchende.

Soviel im allgemeinen, nur etwas noch über den besondern Verlauf meiner Untersuchungen. Es kann also keine christliche Philosophie geben, und mein System weist diesen Titel mit Entschiedenheit von sich. Wohl aber kann es eine Philosophie des Christenthums geben, in der das Christenthum zum Gegenstand gemacht, und geprüft und erläutert wird, je nachdem und inwieweit

es mit den hinreichend vernünftig begründeten Lehrsätzen der theoretischen Philosophie übereinstimmt. In Beziehung nun darauf, weiß man sich heutzutage viel damit, als wenn es überaus, ja allein wissenschaftlich wäre, das Christenthum mit andern Religionen und Mythologien ohne weiteres auf gleichen Fuß zu setzen, und so mit ihm zu verfahren. Uns aber scheint das vielmehr höchst unwissenschaftlich zu sein. Ohne Zweifel gibt es nicht nur Vorurtheile des Glaubens, sondern auch solche der Aufklärung, und ein Vorurtheil ist es augenscheinlich, was hier wirksam ist, und zwar im besondern das, daß es keine Verbindung des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen, mithin keine Offenbarung gebe. Dieser Satz, den man ohne weiteres voraussetzt, bedarf aber eben erst der vorurtheilslosen wissenschaftlichen Prüfung, und andererseits ist es Pflicht des Forschers, das Object gründlich darauf anzusehen, nicht nur nach oberflächlichen Aehnlichkeiten darüber zu verfahren, ob es nicht in der That etwas Derartiges sein müsse, wofür es sich ausgibt, im besondern ob nicht das Christenthum doch einen Inhalt habe, der sich aus der natürlichen Entwickelung nicht erklären lasse. Wir nun glauben allerdings, daß es einen derartigen Inhalt habe, den man anderswo vergeblich sucht: Dieser Inhalt ist der persönliche Gott, der weder Idee noch natura naturans, sondern geistige und sittliche Persönlichkeit ist. Heutzutage ist man froh, wenn einer mit Plato sagt, Gott sei das Gute; etwas ganz Immenses ist geleistet, wenn ein Philosoph Gott Verstand concedirt. Wenn solche einigen Namen haben, dann klatschen die guten Leute, jene Frommen, die es so gut meinen, in die Hände, und zeigen auf jene großen Männer, die doch die Güte gehabt hätten, den lieben Gott leben zu lassen. Newton, Kepler, Baco und die andern, das seien doch ganz andere Männer als unsere Materialisten und Schopenhauerianer, und die hätten doch den lieben Gott leben lassen. Nun, das ist ja freilich lächerlich genug. Der offenbarte Gott aber ist noch ein ganz anderer als der Gott der Theorie. Der Gott der Theorie hat nichts Faßliches, und läßt sich im Bewußtsein, in praxi, nicht festhalten. Ein Gott, an den ich festiglich glauben soll, den muß ich handeln, leben sehen, um mit ihm persönlich in Verkehr treten zu können. Wollen wir das die Gegner nicht zugeben, so müssen sie mir doch

die Thatsache einräumen, daß im allgemeinen (für das Volk) Religiosität ohne „Mythen" undenkbar ist.

Schließlich kann ich nur bitten, meinem Werke nicht theologische Tendenzen zu supponiren, oder es mit solchen Versuchen zu verwechseln. Mein Grundsatz und Lebenstrieb war immer nicht das intelligo quia credo, sondern das credo quia intelligo. Leute, die aus Metier glauben und selig werden, haben es da allerdings leichter. Worte und Redensarten, die sich da immer zur rechten Zeit nebst der nöthigen Salbung in unerschöpflicher Fülle einstellen, dienen vortrefflich die herrschende unendliche geistige und sittliche Impotenz zu verbergen. Wenn man also die Güte haben wird, meine wissenschaftliche Ehrlichkeit nicht zu verdächtigen, was man sonst von mir zu sagen sich gedrungen findet oder von meinem Buch, soweit es nicht auf eine anständige Weise die Sache und meine Einsicht fördert, das ist mir völlig gleichgiltig. Ein Schriftsteller, der sich redlichen Strebens bewußt ist, kann nicht mehr thun, als das Beste zu geben, was er augenblicklich geben kann, und was ihn selbst betrifft, sich zu geben, wie er ist. Da kann es dann freilich nicht an solchen fehlen, die nicht nur an seinem Buch, sondern auch an ihm selbst genug zu mäkeln finden. Jeder möchte gern den Andern nach seinem Maße modeln, und auf alle Fälle darf sich niemand von dem allgemeinen Durchschnittsmaß allzu sehr unterscheiden. Wenn man heutzutage nicht versteht, die gegenwärtigen Autoritäten zu verehren und mit schamhafter Bescheidenheit etwa zu sagen, man wage da einen schwachen Versuch, von den großen Entdeckungen des Herrn Soundso aus weiterzukommen — ja wenn man dazu auch noch zu ungeschickt ist, um genau in die Spur der einen oder andern Partei zu treten, da darf man allerdings nicht erwarten sehr gelobt zu werden. „Wer aber nicht von Brosamen und Almosen, nicht vom Raube zu leben, und für ein Schwert Alles zu entbehren weiß, ist nicht geschickt zum Dienst der Wahrheit. Der werde früh! ein vernünftiger brauchbarer Mann in der Welt, und lerne Bücklinge machen und Teller lecken: so ist er für Hunger und Durst, für Galgen und Rad sein Leben lang sicher." Daß ich nun überhaupt auch in der Wissenschaft so persönlich zu reden pflege, das kann ich eben einmal gar nicht ändern.

Mir ist die Wissenschaft und die wissenschaftliche Wahrheit einmal eine Lebensangelegenheit, mit meinem innersten persönlichen Leben radical verknüpft; mögen andere sie denn wie irgendeine Kunst oder Geschicklichkeit nehmen. Ich glaube mit Hamann, daß „die Vollkommenheit der Entwürfe, die Stärke ihrer Ausführung; — die Empfängniß und Geburt neuer Ideen und neuer Ausdrücke; — die Arbeit und Ruhe des Weisen, sein Trost und sein Ekel daran, im fruchtbaren Schos der Leidenschaften vergraben liegen".

Husum, im August 1872.

Delff.

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Orientirung.

Die Principien aller menschlichen Bildung und Gesittung, die Ueberzeugungen, auf denen das Menschliche im Menschen, das Transscendente oder Göttliche in ihm ruht, die dem Bewußtsein entfremdet und zerstört wurden, diese dem eben damit gestörten Bewußtsein wiederherzustellen, scheint mir eine würdige Aufgabe der Philosophie zu sein. Zu ihnen sich zu bekennen, ihrer Auslegung sich zu unterziehen, dürfte demjenigen gestattet sein, der sich bewußt ist, weder von einem gegenwärtigen noch zukünftigen Vortheil bewegt zu werden. Dieser muß entweder zu den wenigen gehören, die ganz glücklich oder die ganz unglücklich sind. Denn beide wünschen weder noch hoffen sie mehr, und wenn der eine kein Bedürfniß hat, die Gegenwart zu vertauschen, so wird der andere nicht den Muth eines neuen Lebens finden können, und müde und entsagend nur ein lautloses Vergessen begehren. Der das Recht hat, sich unglücklich zu fühlen, der ist interesselos, und darf dem Verdacht persönlichen Interesses die Stirn bieten; er hat das Recht, seine Ueberzeugung zu bekennen, denn nur Ueberzeugung kann ihn bewegen.

Gewiß, es ist so gewöhnlich, wenn einer nichts anderes zu sagen weiß, als die alte Wahrheit höchstens in neuer Weise; wenn er nicht versteht, etwas ganz Neues zu sagen, Unerwartetes, das vor ihm noch in keines Menschen Sinn gekommen ist; und es ist so reizend und heldenhaft, mit kühnem Griff den alten Bau vererbter Meinungen zu zerstören, und ein Neues glänzend hinzuzaubern. Da vergibt man wol um der Neuheit willen gern einige

Schwäche der Gründe, und auch mancher, der sonst mit dem Heiligen sentimental kokettirt, findet hier einen „entzückenden Abgrund von metaphysischem Tiefsinn". So feig und engherzig sieht es aus, wenn einer bekennt, er glaube noch an ein Ewiges und eine Ewigkeit als transscendent. Denn es ist klar, daß nichts ihn bewegen kann, als sei es der zeitliche Vortheil oder die jämmerlichste Anhänglichkeit an die Existenz. Ja nichts Jämmerlicheres, als diese Schwätzer, die so fein über das Elend des Daseins reden, und so wenig seine Tiefen ermessen. Denn dem wahrhaft Unglücklichen ist die höchste Seligkeit, einzuschlafen, und das größte Unheil, zu erwachen; und er begehrt nur Ruhe und Vergessen.

Ich sage, es ist ein Kreuz und eine Schmach, sich heutzutage noch zu der alten Wahrheit zu halten. Dem Einfältigen wird es vielleicht verziehen, aber nie dem Klugen. Wo findet ein solcher Freundschaft? Bei den Großen vielleicht, die mit dem Munde sie bekennend täglich ihr ins Gesicht schlagen durch „Gewalt und Sophistik"? Oder bei den Parteien, die nur nach fertiger Schablone messen? Oder bei der großen Menge, der nur derjenige respectabel ist, der die Kühnheit radicaler Neuerung hat? Wahrlich, ich sehe nicht den Vortheil. Es ist eine Rolle, zu der Muth gehört. Es muß einer sein, der „Nothwendigkeit anführt und nicht Wahl".

Es sei, hieß es zu Anfang, für eine würdige Aufgabe der Philosophie anzusehen, die Ueberzeugungen, auf denen das wahrhaft Menschliche im Menschen beruht, für das gestörte Bewußtsein wiederherzustellen. Ich kann nun aufrichtig gestehen, daß ich doch wenigstens noch einen gewissen Stolz habe, nämlich einmal darauf, daß ich überhaupt ein Mensch bin, und dann, daß ich eben dieser Mensch bin, der ich bin, so wie das jeder hat, der etwas ist durch sich selbst. In dieser Beziehung würde ich mich allerdings nicht gern aufgeben. Und auch derjenige, der mit Wollust in den allgemeinen Weltgeist unterzutauchen vorgibt, was er sich nun auch unter jenem vorstellt, das absolute Subject-Object, oder jenen Willen von der Maja umspielt, auch dieser, glaube ich, bildet sich etwas darauf ein, daß er es war, der den alten Kronos mit seiner wunderbaren Gefräßigkeit neu entdeckt hat, und auch er, glaube ich, möchte doch in dieser Beziehung sich conservirt haben. Allein, was die Hauptsache ist, ich möchte glauben,

daß jene Ueberzeugungen ein Bedürfniß für die Menschheit sind und eine Nothwendigkeit für ihren sittlichen und socialen Bestand. Denn man braucht wirklich nicht Prophet, noch muß man gerade ein pietistischer Prediger des Weltverderbens sein, um zu sehen, daß, seit sie dem allgemeinen Bewußtsein abhanden gekommen, oder ihm gleichgültig und zweifelhaft geworden sind, eine allgemein hervorbrechende Macht=, Erwerb= und Ehrsucht, unter dem Namen welcher Freiheit nun auch sie einhergehen möge, eine allgemeine Auflösung der sittlichen und socialen Verhältnisse immer deutlicher und wirksamer zu Tage bringt. Um nur Eins zu erwähnen, dessen Existenz nirgends eine Parteirücksicht hindert anzuerkennen, ist da das Problem des Socialismus, das im letzten Grunde lediglich die sociale Wirkung der allgemeinen groß und klein gleich heftig beherrschenden Erwerb= und Genußsucht ist; das, behaupte ich, sofort verschwinden würde, wenn, doch nicht auf einer Seite nur, sondern auf beiden, dem Ewigen ein Werth beigelegt würde, wie er nur einigermaßen ihm angemessen ist. Es ist seltsam, aber nicht zu verkennen, wie dieselben Theorien, denen man die Aufklärung dankt, daß nämlich der alte Glaube, von dem wir gar nicht abreden wollen, daß er sehr abergläubisch gewesen, ganz und radical Aberglaube und Illusion sei, — dieselben Theorien auch denjenigen, die sich in ihrem Glanze gefällig zu wiegen dachten, diesen nie ruhenden, unheimlichen, heimtückischen Gegner erweckten. Vielleicht doch waren jene alten Hierarchen nicht so unklug, wenn sie, wie behauptet wird, ihr besseres Wissen für sich behielten und dem Volke nur auf Furcht und Unterwerfung berechnete Fabeln mittheilten. Nun, war es Theorie, Philosophie, die jene falschen Suchten wenn nicht erweckte, doch jedenfalls zur Reife brachte, so wird es auch nur die Philosophie sein können, die die Rückkehr zum gesunden Gleichmaß vorbereiten kann. Der naive Glaube ist unrettbar zerstört. Die Osterglocken können höchstens nur wehmüthige kraftlose Erinnerung wecken. Das aufgeregte Bewußtsein läßt sich nicht durch Machtsprüche zwingen; das Bewußtsein überhaupt kann nur Macht des Geistes und Gedankens bewegen. Hitze wird geheilt durch Hitze; das kranke Feuer durch das gesunde. Der Philosophie ist es aufbehalten, die Rettung der Gesellschaft zu sein — wenn sie angenommen wird. Aber nicht jene magere sterile Schulphilosophie, die so gefällig ist gegen alle Welt, und

nicht den Muth und den Ernst der Wahrheit hat; die ein Geschäft ist wie andere, von dem man lebt, heirathet, Kinder zeugt und sich seines guten Rufes freut. Nein, eine Philosophie, die aus dem Leben, aus dem Kampf mit ihm geboren ist, und aus dem Lebendigen sich organisirt, die aus der Armuth und der Noth (— jener, die härter ist als Dürftigkeit des Einkommens —) erwachsen nur von dem Drang der Erkenntniß und dem Ernst der Ueberzeugung getragen ist, und die sich nicht mit dürftigen und biegsamen Formeln begnügt, sondern das Leben selber in sich auszudrücken trachtet. Es gab eine Zeit, da der Glaube Wunder that; und jene Zeit war nicht viel weniger klug als die unserige. Aber darauf hoffe nur keiner. Denn es gibt keine Gläubigen mehr, sondern nur Schwätzer. Die Kraft des Gedankens ist das Einzige, wodurch wir wirken können; und immerhin auch sie ist etwas.

Also die Philosophie! Ja sie hat die Sprache, in der sich allein noch mit der heutigen Menschheit reden läßt, die Sprache der Gründe. Daß die Menschheit nur solcher Sprache zugänglich ist, zeigt, daß sie ihrer Höhe nahe ist — oder ihrem Fall. Denn die Reflexion gleicht einem scharfen Messer, mit dem ebenso gut das Verdorbene oder Erstorbene abgeschnitten werden kann, um neuem Wachsthum, neuer Bildung Raum zu geben — als aber auch durch Ungeschick und Uebereilung die Lebensorgane selbst verletzt werden können, sodaß die Entartung in den Mittelpunkt des Lebens verpflanzt wird. Jener Umstand ist ebenso hoffnungsvoll als drohend für die Zukunft. Ich weiß nicht, wie viel jener Verheißung einer Johanneskirche der Zukunft zu vertrauen sei, in der das Wahre des Glaubens nicht mehr geglaubt, aber gewußt, wissenschaftliches Bewußtsein sein werde. Mich dünkt, es wäre sehr schön, wenn es auch nur eine Kirche der Gebildeten würde. Aber wenn es werden soll, so müßte man bald beginnen zu bauen.

Die Philosophie jedoch ist nicht allein dazu da, um die Wunden und Schäden der Leute zu besprechen, was ja im Grunde ein trauriges und armseliges Geschäft ist. Nicht jedermanns Sache ist es, für die Kranken da zu sein, und je weniger einer das ist, um so mehr ist es ihm angenehm. Die Philosophie ist ihrer selbst wegen da. Das sind die Glücklichsten, die sich des Lichtes freuen, weil es Licht ist, die in der Betrachtung ihre Befriedigung haben.

Wenn nur nicht so viele Schatten von der elenden Gebrechlichkeit und Dürftigkeit der Existenz über dieses Glück kaum unterbrochenen Zuges hinwegführen! Wir wissen nicht, ob es eine Art zu wirken gibt, die nicht beschwert; soweit wir irdisch wirken, ist es uns bisher immer peinlich, und wenn auch gar selten eine ruhige Betrachtung, ein stilles Verweilen im Erkannten gewährt wird, muß doch dieses für das höchste Glück gehalten werden — ein Glück, das nur Segen hat und ohne Reue ist. Es gibt weniges im Leben, das nicht einen Zweck hat. Was aber einen guten Zweck hat, ist nicht das Höchste. Das Beste ist, was nicht eines andern wegen, sondern seiner selbst wegen ist; das sind die wahren Güter des Lebens. Ein solches ist die Philosophie, und sie will, daß ihr gedient werde, zuerst um ihrer selbst willen. Wer ihr dienen will, um zu nützen, wird nicht zum Zwecke kommen. Man muß ihr umsonst dienen, aus Liebe, wenn man ihre Weihe empfangen will.

Unter Philosophie nun versteht der gewöhnliche Hörer in der Regel ein Geschäft, das, in bloßen Gedankenformen verlaufend, von aller lebendigen Wirklichkeit entfernt, lediglich ein grübelndes oder phantastisches Spiel in der Subjectivität sei — oder das höchstens, wenn es einen Werth habe, nur den formalen haben könne, sofern es die drängende Flut der Wirklichkeit unter allgemeine Gesichtspunkte und Formeln sammelnd in höherm Maße gestatte, sich in jener zu orientiren. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Philosophie im Sinne der ersten Auffassung gemisbraucht worden ist. Allein der Gegensatz ist doch hier zu sehr absolut, um berechtigt zu sein. Der gewöhnliche Hörer hält nämlich nur das für wahrhaft real oder sachlich, was sich mit Händen gleichsam greifen läßt, oder überhaupt auf diese Art empfindlich wird. Er ist überzeugt, daß die Bestimmungen um so mehr an Sachlichkeit verlieren, je reiner sie die Form des Gedankens in sich ausbilden, also je allgemeiner sie sich gestalten. Allerdings gibt es Allgemeinheiten, die ganz leer, nämlich blos formal sind. Aber es ist auch anderes Allgemeine, das der Inbegriff alles Inhalts ist, und die weiteste Sachlichkeit concentrisch ausdrückt. Es muß also unterschieden werden.

Diese Ansicht des gewöhnlichen Hörers über die Philosophie findet nun ihre principielle Darstellung und Unterstützung in einer sich so nennenden Wissenschaft, die jene, das gemeine Vorurtheil

von der Priorität des Sinnlichen, kunstgemäß ausarbeitet, und das Allgemeine schlechtweg nur zu einer Function oder Form des Sinnlich-Einzelnen macht. Hier also ist es nicht subjective Geneigtheit allein, sondern es ist eine Methode, und es sind Momente von objectiver Beziehung, die sich der philosophischen Wissenschaft entgegensetzen. Es ist eine Wissenschaft, und als solche will sie mit Gründen, mit objectiven Momenten handeln. Allein widerlegt sie sich da nicht selber? Denn was kann hier objectiv sein, was nicht allgemein ist? „Objectiv" bedeutet, was nicht individuell (subjectiv), sondern allgemein ist. „Allgemeingültig" sagt man; aber doch nur darum allgemeingültig, weil an sich allgemein. Es ist unbegreiflich, jene Leute, die sich soviel mit der Wissenschaftlichkeit wissen, und die sich durch imponirende Effecte eine fast unwidersprechliche Autorität in wissenschaftlichen Dingen erworben haben — jene Leute haben doch ganz und gar keine Vorstellung von dem, was eigentlich Nerv der Wissenschaftlichkeit ist. Sie empfangen eben ihre Vorbegriffe durch getrübte Gläser, nicht aus dem ersten Becher, in dem sie glühten. Wenn sie weniger Anmaßung besäßen, und sich dazu verstehen könnten, zuerst bei Plato und Aristoteles in die Schule zu gehen, da, wo der Begriff der Wissenschaft seinen Ursprung nahm, in der Philosophie, wo er auch nothwendig die natürlichste und gültigste Gestalt hat, während in der Folge sich Trübungen und Verkennungen nothwendig anknüpfen, wie alles sich verändert und trübt, je weiter es von der Quelle sich entfernt, so würden sie ihre Würde mit größerm Rechte behaupten können.

Das Wissen, das hier der Philosophie Opposition macht, ist an sich ein völlig nichtiges, eine geschminkte Unwissenheit, aus dem Grunde, weil es eben nur im Endlichen, im Aeußerlichen und Einzelnen verkehrt, und auch in dem Allgemeinen nur einen einzelnen äußerlichen Inhalt ausdrückt. Denn von Endlichem für sich, als Einzelnem, Aeußerlichem gibt es schlechterdings kein Wissen; denn das Wissen macht nicht der Stoff, sondern die Form, das will sagen, nicht der unmittelbar gegebene Inhalt der Erfahrung ist für das Wissen das Wesentliche, sondern die nur im Gedanken sich darlegende, jenen Inhalt erst eigenthümlich potenzirende und organisirende, ihn damit zum Wissen erst qualificirende Kraft. Diese Kraft aber ist die des Allgemeinen. Wo aber das

Allgemeine, als selbst leer, nur die Form des Inhalts, nur regulativ ist, da wird blos dieser einzelne verschiedene Inhalt auf eine allgemeine Weise, also allgemeingültig ausgedrückt; also enthalten jene Aussagen nur den Inhalt, wie er nicht mehr relativ, subjectiv, sondern an sich objectiv ist. Dies also ist nur ein Wissen von den Dingen, nicht aber ein Erkennen der Dinge. Denn es faßt nur in sich, wie sie da sind, wie sie unmittelbar sich darstellen; nicht aber das diese Darstellung innerlich Bewegende. Das Allgemeine als blos constructiv und regulativ, als bloße Form des Gegenstandes, macht nur die Erfahrung vollständig. Es muß daher freigemacht werden von dieser Involution, es muß gefaßt werden, wie es an sich seiend ist, wie es nicht bloße leere abstracte, sondern substantielle Form ist. Das Allgemeine, wie es als bloße Form der Construction im empirischen Wissen ist, ist nur der Schatten des an sich seienden Allgemeinen, das das wahre, das philosophische Wissen bewirkt. Hier erst ergibt sich nun der Unterschied von Wesen und Erscheinung, der für die Wissenschaft von so unendlicher Bedeutung ist. Denn der Erfahrungsgehalt hört nicht auf, einzeln, verschieden und somit relativ und proteisch schillernd zu sein, wenn er auch unter die Construction des Begriffs gestellt wird. Denn diese ist wie gesagt nur bloße Form, und ändert in der Structur und innern Beschaffenheit des Inhalts nichts. Und wenn sich die Betrachtung an diesen so construirten Inhalt heftet, und von ihm aus über ihn sich orientiren will, so kann sie ihre Schlüsse nicht der Relativität entziehen, die ihm eigenthümlich ist. Die hier sich ergebende Erkenntniß kann nur eine relative und fließende, d. h. ein Schein, nach Schein und mit Schein handelnde Erkenntniß sein, d. h. eben gar keine Erkenntniß. Denn Erkenntniß muß einfach sein und unbedingt. Es muß sich also die Betrachtung über die Dinge hinaus erheben. Jene ganze Masse des Erfahrenen, das in sich vielartig und verschieden und ganz gleichgültig gegen diese seine Vielseitigkeit ist, jene Masse des Einzelnen und Aeußerlichen, Endlichen, verhält sich ganz und gar als Erscheinung, und es ist völlig unmöglich, blos in seinen Verbindungen und Bezügen fortschreitend eine Erkenntniß zu gewinnen, die sich mehr als formell oder scheinbar von dem Charakter eines blos Aeußerlichen entfernte, die also wirklich Erkenntniß wäre, und nicht vielmehr Meinung und Schein. Die principielle

Forderung ist nämlich die, daß nicht allein die Einzelheit und Vielartigkeit des Gegebenen unter ein Schema gestellt und in diesem einheitlich aufgefaßt werde — dieses ist vielmehr nur eine nothwendige Vermittelung, sich des Gegebenen, wie es wirklich (gegeben) ist, zu bemächtigen. Alsdann erst erfolgt die Erkenntniß auf ganz anderm Wege. Denn es ist die innere substantielle Einheit, das, worin das in seiner Einzelheit Vielartige Eins ist, welches sie sucht, und von dem als von innen von seinem Ansich von seinem Wesen aus sie nun das Vielartige in dem Gegebenen, in der Erscheinung ableitet und organisirt. Die Erkenntniß beruht auf dem, was die substantielle und principielle Einheit aller Vielartigkeit ist — auf dem, was das Allgemeine ist, nicht das blos Allgemeine, sondern das bestimmt Allgemeine, das Allgemeine eines bestimmten Daseienden. So muß also jedes Daseiende ein Allgemeines haben, d. h. ein Wesen. Ja, jedes, das ein Ganzes ist, und insofern einen Begriff für sich hat. Für das, was einen Begriff hat, ist auch eine Erkenntniß. Aber der Begriff ist nicht die Erkenntniß, sondern nur das Schema für das Gegebene. Hier nun also ist es ein anderes Allgemeine, was die Erkenntniß regiert; es ist das bestimmt, das substantiell Allgemeine, d. h. das Unendliche. Insofern spricht man von Endlichkeit, als äußerliche Einzelheit da ist. Diese ist im Erkennen aufgehoben. Was das Wesen der Dinge ist, das ist, was unendlich in ihnen ist, oder was sie im Unendlichen sind. Nicht aus und im Endlichen wird Erkenntniß, sondern nur im Unendlichen. Es ist die Kraft des Unendlichen, durch die uns ein Wissen wird, und dieses Wissen oder das Wissen (überhaupt und schlechthin) ist Philosophie.

So also eröffnet sich in und durch die Philosophie erst Wissen, Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit, und es ist klar, daß jede sich so nennende Wissenschaft, die ganz außer der Philosophie für sich eine Selbständigkeit und Absolutheit beansprucht, ja gar der Philosophie sich entgegensetzt, schon damit gerichtet, und nothwendig an sich unwissenschaftlich ist.[1] Es entsteht vielmehr im allgemeinen

---

[1] Dies gilt z. B. von der gemeinen Mathematik. Die Mathematik ist eine Wissenschaft a priori, daher, wie man glauben sollte, eine von Natur philosophische Disciplin, und doch ist ihre Methode ganz empirisch, ein blos äußerlicher Mechanismus. Man möchte behaupten, daß wenige

die Forderung, daß eine jede besondere Wissenschaft, genauer jede, die sich unmittelbar mit den Dingen in einer besondern Sphäre beschäftigt, nothwendig philosophisch oder nach den nicht direct in der Erfahrung findbaren oder durch Schlüsse der Analogie aus ihr erfundenen, sondern allein in der Philosophie auf dem Wege des reinen Denkens geschöpften Principien verfahre, um überhaupt nur in ihren Ergebnissen einen wissenschaftlichen Sinn zu entwickeln, ja, um selbst nur das Gegebene in wissenschaftlichem Sinn aufzufassen, und in ihm das in diesem Sinn Bestimmende vom accidentellen zu unterscheiden. In diesem Gesichtspunkt unterscheidet sich die Philosophie von den besondern Wissenschaften dadurch, daß sie diesen eben das gewährt, was sie anwenden — das Unendliche, das substantiell Allgemeine in seinen eigenthümlichen Entwickelungen, und daß sie die vielartigen und verschiedenen Ergebnisse jener wissenschaftlichen Bemühungen als höchstes und eigentliches Organ des Unendlichen in ihrer Einheit mit sich und untereinander immer bestimmt und erhält, wobei sie ja ganz die Freiheit hat, ihre Kreise zu erweitern und zu verengen. Die Philosophie ist daher, wenn nicht alle Wissenschaft, so doch das Herz im Organismus der Wissenschaft, die Kaiserin derselben, der diese als ihre Vasallen und Belehnte in aller Weise als der trefflichsten und wahrhaft allgemeinen zu huldigen haben. Denn auch die Wissenschaft ist, wie die Welt, deren Abbild sie ist, als ein Organismus zu betrachten, wo aller Gegensatz und alle mechanische Aeußerlichkeit in der Einheit und dem schwingenden Punkt

---

Männer von Geist gewesen seien, die sich mit der Mathematik befreunden konnten. Und zwar sind unter den ihr Abgeneigten nicht nur Künstler, Dichter, die Meister der gestaltvollen farbreichen Phantasie, wie Goethe, sondern auch Denker, Philosophen, denen weder Denkfaulheit noch Mangel an Scharfsinn und Lust am phantastischen Schwärmen vorgeworfen werden kann. Die Sache ist nämlich die, der Philosoph findet in der Mathematik eine Sprache und eine Art zu beweisen, die ihm völlig fremd ist. Während er stets in und aus der Sache oder dem Begriff fortschreitet, findet er hier ein äußerliches Combiniren ebenso äußerlicher Momente, das nur für den beweisend und überzeugend ist, der durch Anlernen, Gewöhnung und Verzichten auf selbstthätige Reproduction in diesen Mechanismus sich eingelebt hat. Schon Plato verlangte, daß die mathematischen Bestimmungen aus den Begriffen der Elemente selbst abgeleitet werden sollten. Der erste Versuch dieser Art ist unsers Wissens von Krause gemacht worden.

lebendiger Innerlichkeit immer aufgehoben und zergangen ist, jeder mögliche Gegensatz zu einem Theil oder Glied der innern Wechselwirkung und Gegenseitigkeit in der Einheit wird, und als solches ihr sich einschließt, in jener Einheit, welche an sich unsichtbar in der Philosophie ihre sichtbare Darstellung findet, und in ihr sich wie in einem Herzen zu einem eigenthümlichen Kreislauf und sinnlichen Organ ausbildet. Statt dessen haben wir nur das Bild einer tödlichen Auflösung oder eines mechanischen Zerfallens, in dem die einzelnen Organe des wissenschaftlichen Körpers verrinden und verschalen, aus dem Grunde, weil sie der Philosophie ihrer wahren Mitte sich einseitig entgegensetzen oder sie von sich ausschließen. Fürwahr, der Jüngling ist zu beklagen, der heutzutage in die öffentlichen Lehranstalten eintritt — wenn nicht etwa schon von Geburt die keusche Göttin ihn geküßt hat, ihm eine Liebe in die Glieder gießend, durch die er unmittelbar die Kraft gewinnt, von dem gemeinen Haufen sich zu scheiden. Jener Jüngling findet jetzt, wo die letzten wenigen und entfernten Angehörigen der verflossenenen wahrhaft großen Epoche im Abgehen begriffen sind, überall die schalsten und ordinärsten Köpfe in einem unverdienten Ruhme glänzen, und den von ihnen jämmerlich verstümmelten Körper ihrer Wissenschaft mit jener imponirenden Sicherheit, die aus dem Gefühl ungestörter Usurpation fließt, für den unter ihren Metzgerhänden nun erst wahrhaft gesundeten Leib überliefern. Ein Gefühl der Unbefriedigung, dessen sich anfangs der Unbefangene und mit einigem objectiven Interesse Herantretende nicht erwehren kann, wird bald von der natürlichen Leichtlebigkeit dieses Alters überwunden, und indem sich der Enthusiasmus, das eigentlich Jugendliche im Menschen, von einigem Scheinglanz und den brillanten und imposanten Phrasen, die den Mangel an Geist und Gehalt verkleiden müssen, nährt, tritt der der Wissenschaft Beflissene mit ganzem Eifer in die überlieferten Fußstapfen ein, und die glorreiche Tradition einer principiell nichtigen Wissenschaft, die immer lernt und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommt, die dem Wasserschöpfen der Danaiden gleicht, der ein neuer Sokrates noth wäre, ihre aufgeblähte Unwissenheit dialektisch aufzudecken — jene glorreiche Tradition ist gesichert.

Während im Mittelalter das allgemeine Bewußtsein durch das Dogma und den Glauben bestimmt wurde, ist es Charakter

der neuen Zeit, daß das allgemeine Bewußtsein nur durch die Wissenschaft und die vernünftige Ueberzeugung bestimmt wird. Aus dem Paradies ursprünglicher Naivetät findet sich der moderne Mensch in den Zwiespalt gesetzt, den die Reflexion nothwendig erzeugt. Dieser Zustand ist vorerst ein unbefriedigender, ja unseliger, und wenn man nur etwas billig denken wollte, würde man es denen nicht allzu sehr übelnehmen, die sich nach dem verlorenen Paradies zurücksehnen und den Strom rückwärts zwängen möchten. Denn ohnehin liegt es ja am Tage, daß solches Unternehmen gänzlich erfolglos sein muß, weil es im Widerspruch steht mit dem eigentlichen Grundgesetz des Lebens. Sowenig wie der Mann wieder zum Kind zurückgebracht werden kann, sondern erst als Greis die Kindheit oder Kindlichkeit in höherer Form zu wiederholen vermag, sowenig kann auch dieser einmal entzündete Proceß auf seinen Anfang zurückgebracht, sondern er kann nur zu einem Resultat geführt werden, das entweder besser oder aber schlechter ist als das, was vor ihm war. In der lebendigen Welt kann eine einmal entzündete Antithese nicht schlechthin wieder zur Unmittelbarkeit und Indifferenz reducirt werden, sondern sie kann nur zur Synthese hinausgeführt werden, in der die Einheit, von der sie ausging, in höherer Form wiederholt wird — oder aber sie kann sich zum absoluten Widerspruch, Zerfall vollenden. Das ist eben die Alternative, vor die die Zeit gestellt ist. Reaction ist ein unmögliches Unternehmen, der Fortschritt ein gebotener, unabwendbarer Weg; aber ob ein gesunder, oder ein schlechter und verderblicher, ob zur Synthese oder zum fixirten Gegensatz führend, das ist die große Frage. Daß er factisch eine Wendung genommen hat, die sich dem heillosen Ende zurichtet, das ist eine Ueberzeugung, von der ich innigst durchdrungen bin. Nirgends noch gewähren die couranten Wissenschaften den Ideen und dem Ideal eine Freistätte, und sie haben den Rapport mit dem Unendlichen völlig in sich ausgelöscht. Mit Einem Wort, sie sind gänzlich unphilosophisch und antiphilosophisch geworden. Und da die Wissenschaft es ist, die heutzutage das Zeitbewußtsein bestimmt, so ist es eben die moderne Wissenschaft, ihr kraftloser und abstracter Subjectivismus, ihr ideenloser Sensualismus und Mechanismus, welcher durch die Kanäle der Publicistik und der Tagesliteratur, die die schweren Gebilde der systematischen Kunst in die

Kleinmünze der Phraseologie und Rhetorik umsetzt und gangbar macht — jene moderne Wissenschaft, sage ich, ist es, welche wenigstens mehr als jedes andere Element der Civilisation den Knäuel jener haltlosen Tendenzen erzeugt hat, die die moderne Gesellschaft aus allen Punkten bis zur Auflösung zersetzen. Ein Kampf ist nun geboten, der Kampf der Intelligenz gegen die Intelligenz, der Wissenschaft gegen die Wissenschaft, der Philosophie gegen die Sophistik. Es ist nicht ein Kampf des Glaubens gegen das Wissen, der Satzung gegen die Ueberzeugung, des Vorurtheils gegen die Beweisführung, des Obscurantismus gegen die Aufklärung, der Offenbarung gegen die Vernunft, nein, so liegt die Sache hier nicht, nicht so ist der Gegensatz, in den sich speciell diese Bücher stellen. Das Wissen stellt sich hier dem Wissen entgegen, Beweisführung der Beweisführung. In der Philosophie ist der Puls des eigensten modernen Lebens. Das Grundgesetz aber der Philosophie ist, daß nichts werth sei, in die Ueberzeugung aufgenommen zu werden, was sich nicht in begrifflicher Darstellung an sich als vernünftig und nothwendig ergebe. Die Philosophie richtet sich stolz auf und bekennt, nur das zu glauben, was sie weiß. So steht der Streit, und wer trotzdem — weil ihm ihre Resultate nicht behagen, der Philosophie Voreingenommenheit supponirt, der zeigt damit, daß er unehrlich, feige und verächtlich ist.

Ein weiteres bekanntes und courantes Vorurtheil gegen die Philosophie ist aus dem angenommenen Wechsel und Streit der philosophischen Systeme genommen. Allein warum der Philosophie einen Vorwurf machen aus dem, was eine allgemeine Krankheit der Menschheit ist, die natürliche Folge der vollständigen Isolation der Individualitäten gegeneinander — jene Verschiedenheit der Meinungen und Ansichten, die selbst im Sprichwort bekannt ist: So viel Köpfe, so viel Sinne? Und warum der Philosophie einen besondern Vorwurf machen aus dem, dessen sich auch ihre Gegner nicht erwehren können — wie denn in der Naturwissenschaft, abgesehen von dem Grundsatz des Atomismus und Mechanismus, über das Besondere jeder andere Ansichten entwickelt, und von ihnen aus die des andern bestreitet. Wo ist denn hier über das Besondere ein einziges völlig sichergestelltes Resultat? Wo ist denn eins, das, wenn auch von der Majorität einmal acceptirt, nicht über wenige Jahre wieder umgestoßen oder verändert würde?

Wo ist überhaupt Unveränderlichkeit und Einheit? Aber mit der Philosophie steht es von Natur noch viel eigener. Denn die erste Bedingung für das Philosophiren ist Selbstdenken. Da aber jeder, der als Philosoph selbst denkt, aus sich heraus und nicht aus andern denkt, jeder ein anderer, eine specifische Individualität ist, so kann auch bei denen, die mit Recht Philosophen genannt werden, niemals das Resultat ein völlig gleiches sein. Es könnte wol ein Gleiches sein, wenn wir die Wahrheit so klar vor Augen hätten, wie wir den hellen Tag sehen und Tag und Nacht unterscheiden. Aber bei den Umwegen, zu denen wir genöthigt sind, um einen Strahl der Wahrheit aufzufassen, bei den natürlichen äußern und innern Beschränkungen und Umständlichkeiten, denen wir unterworfen sind, bei der kurz zu sagen Indirectheit unserer Art zu erforschen, ist eine völlige Uebereinstimmung unmöglich.

Dennoch reducirt sich jene angebliche Divergenz der Meinungen in der Philosophie bedeutend, wenn wir genau und unbefangen betrachten. Denn wenn wir davon absehen, daß in allen Gedankensystemen, die mit Recht philosophische genannt werden, (— denn nicht alle Meinungen, die in den Geschichten der Philosophie aufgeführt sind, dürfen für Philosophie gehalten werden, sowenig als der englische Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist, der auf den rohesten Empirismus den Titel einer „philosophischen" Disciplin anwendet —) alle philosophischen Gedankensysteme doch in dem Grundsatz der Philosophie einig sind, das Absolute anerkennen, und in diesem als im Unendlichen das Endliche bestimmen, wenn wir also davon absehen, indem wir vielleicht einwenden werden, daß es nicht um Philosophie überhaupt, sondern um die bestimmte, nämlich die wahre zu thun sei, so zeigt sich doch innerhalb des Ganzen in einer bestimmten, durch alle Zeiten gehenden und von den fast größten Denkern gebildeten Entwickelungsreihe auch in der besondern Entwickelung und einzelnen Bestimmung eine organische Einheit und Continuität. Wir meinen hier diejenige Entwickelungsreihe, die ihren nächsten deutlichen Ausgang von Plato hat; denn was vor Plato mit derselben in organischem Zusammenhang steht, war durchweg wol der Materie nach, aber nicht in der Form, also, um uns des Schulterminus zu bedienen, potentiâ nicht actu Philosophie. Erst durch die moderne Epoche, welche ihren Ausgang von Descartes nahm, wurde jene philo-

sophische Tradition zurückgedrängt und außer Fluß gesetzt. Nun soll zwar keineswegs geleugnet werden, daß die innerste Intention, von der Descartes getrieben wurde, im Grunde nicht eine unberechtigte war, namentlich wenn wir seine That in der Philosophie den Bildungen gegenüberstellen, auf die sie von ihrem Urheber allein bezogen ward — nämlich der scholastischen Philosophie, die hier in ihren letzten todten Resten die Philosophie ganz von äußerlichen Momenten abhängig machte und einen starren und aller wahren innern Vermittelung entbehrenden Dogmatismus repräsentirte. Hier war es wohl berechtigt, das Princip des modernen Bewußtseins hervorzuheben, nach dem alles äußerlich oder innerlich Unmittelbare nur so Eins mit dem Bewußtsein sein oder werden konnte, daß es vorher durch die Entzweiung mit dem Bewußtsein, durch die Negation, den Zweifel hindurchgeführt worden. Allein so sehr also diese Revolution ihrem allgemeinen Sinn nach gedacht berechtigt scheinen konnte gegenüber der Scholastik, so einseitig schlecht und leer erscheint sie doch gegenüber jener historischen Figuration, die sie ganz ignorirte, der platonischen Philosophie. Denn man muß hier vor allem erwägen, daß diese in ihren Ursprüngen aufgefaßt in Plato und Plotin ebenso sehr Erzeugniß eines Bewußtseins war, das mit dem modernen die innigste Analogie hat. Denn es ist ganz und gar falsch, wenn man etwa das antike Zeitalter für das Jünglingsalter der Menschheit ansehen wollte, dem die mittlere Zeit als Mannesalter, die neue Zeit als Greisenalter in unmittelbarer Continuation sich anschlösse, sondern vielmehr die antike Zeit und die neuere unterscheiden sich nicht wie Lebensalter, sondern wie verschiedene Leben, in deren jedem sich die einzelnen Alter einander parallel und analog wiederholen. Das Christenthum und die Völkerwanderung bezeichnen das Erscheinen einer neuen Welt oder Menschheit. So also wurzelt die platonische Philosophie in einem ganz dem unserigen analogen Bewußtsein, aber sie unterscheidet sich von den Producten des modernen Bewußtseins, von denjenigen, die mit Descartes begannen, dadurch, daß sie nicht in der leeren Negation verharrte, oder in ihren Producten der Negation den bestimmenden Einfluß überließ, sondern vielmehr wirklich in sich jene Synthese, jene Wiederholung der Einheit in höherer Potenz, welche die wahre Intention des ganzen Processes ist, vollzog. In ihr war alle Aeußerlichkeit und

Unmittelbarkeit zu einem innern Leben der Vernunft aufgehoben, war zum eigensten Inhalt, zur eigensten Setzung und Evolution der Vernunft geworden, und in dieser war das Bewußtsein wieder damit versöhnt. Man kann also sagen, sie war die höhere Einheit und die Versöhnung von Glauben und Wissen, oder von Dogmatismus und Kriticismus. Indem aber nun diese höhere Einheit vernachlässigt und versäumt wurde, mußte der sich gegen den Dogmatismus erhebende Gegensatz nothwendig ein einseitiger sein, und was sich in organischer Folge von ihm aus fortsetzte, mußte ebenfalls die Einseitigkeit seines organischen Anfangs in mehr oder minder ausgeprägter Weise wiederholen. Eine einseitige Bildung kann zwar ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit nach von der Folgezeit richtig erkannt werden, wenn aber diese nicht die Wege verläßt, das Verhältniß verändert, worin jene ihren Ursprung nahm, wenn sie sich nicht zu einer radicalen Revolution entschließt, so ist es klar, daß sie nur immer neue Einseitigkeiten, die Einseitigkeit in neuer Form wieder hervorbringen wird. Ebenso klar ist es, daß in allen diesen Bildungen zwar eine gewisse allgemeine Einheit der Intention und der Auffassung sein wird, daß man selber fast mit logischer Bestimmtheit die Folge der einzelnen zu deduciren im Stande sein wird, daß aber in der besondern Bestimmung dieselben in entschiedener Divergenz stehen, ja daß von Natur schon als an einen specifisch differenten Anfang sich auch eine größere Fülle der mannichfachsten Differenzen anknüpfen wird. In der That ist dies die Physiognomie der κατ' ἐξοχήν sogenannten modernen Philosophie. Es bot sich hier das merkwürdige Schauspiel dar, daß der Nachfolger, indem er die Einseitigkeit des Vorgängers zu corrigiren suchte, und für das Haltlose und Halbe den wahren Begriff zu gewinnen strebte, damit zugleich in seinem System jene Einseitigkeit anlegte, die auch ihm einen Nachfolger gab, der ebensowenig glücklicher war als er selbst. Diese ganze Entwickelung bewegte sich in einem Zauberkreise, durch den sie, immer sich in sich selbst auflösend, nie wahrhaft fruchtbar werden und zu einem dauerhaften Product gelangen konnte. Es war also nothwendig, jenen Zauberkreis zu verlassen und in den Zusammenhang jener ältern Tradition zurückzutreten. In der That wurde dieser Schritt auch wenigstens theilweise gethan von Schelling, Baader und Krause. Die Philosophie aber konnte aus

der Schule der Irrungen nicht ohne Gewinn hervorgehen. Denn nicht nur, daß ihre Form eine neue bisher unbekannte Vollendung erreichte, nicht nur, daß die alten Probleme in neuer und schärferer Bestimmtheit hervorgestellt wurden, entwickelte sich auch in ihr selbst ein Reichthum ganz neuer Beziehungen und Aufgaben, und kam der Philosophie zugute, wie das überhaupt die Function des Irrthums ist, die Vielseitigkeit der Wahrheit hervorzubringen, und wie jeder Widerspruch gegen ein Princip dieses zur Entfaltung und Bestimmung reizt. Nicht, daß jene Epoche in vieler Hinsicht lehrreich, aber daß die Continuität mit ihr aufzugeben sei, soll behauptet werden.

Allein jeder Irrthum ist nur die eine einzelne und vereinzelte Seite der Wahrheit, in das Extrem übertrieben, er ist aus dem einen Licht nur die eine einzelne und vereinzelte Farbe. Die wahre Philosophie wird also von allen jenen Systemen das Einzelne in sich vereinigen und erkennen lassen, und fast das Bild der Eklektik gewähren, wenn man vernachlässigt die wesentliche principielle Einheit, in der alle diese Differenzen zusammengebunden und proportionirt sind. Die wahre Philosophie geht keineswegs aus einer äußern Auswahl und Combination hervor, sondern nur deshalb hat sie diese allseitigen Rapporte, weil sie sich aus dem Ganzen organisirt, das dort nur getheilt und divergirend zu Tage tritt.

Es wäre schlimm, wenn nicht die Wahrheit ihrer Grundlage nach dem Menschen gegenwärtig, ihm innerstes und natürliches Eigenthum wäre. Alles, mit dem sich ein Lebendiges verbinden, das es sich assimiliren soll, alle Assimilation eines andern an ein Lebendiges setzt in diesem eine organische Analogie voraus, in der es in seiner Grundlage demselben schon von Natur inne und eigen, eigenthümliches Organ ist, denn es ist keine Beziehung oder Verbindung ohne Verwandtschaft. Die Wahrheit nun ganz allgemein genommen, ist eben das Unendliche, d. h. das nicht Einzelne oder Viele, sondern Eine Allgemeine, das nicht Relative, sondern Absolute. Als solches ist sie nun das Allernächste und Offenbarste, denn alle Handlungen der geistigen Natur setzen es voraus und haben in ihm ihr Princip; und doch ist es auch das Verborgenste, weil es der sinnlichen Lebhaftigkeit am fernsten steht, und von dem Gewühl der in dieser wurzelnden Vorstellungen, die beständig das Gemüth zerstreuen und nach außen wenden, verhüllt und in dieses

aufgelöst ist. Um seiner als solchen, und als des Allerinnigsten, Nächsten inne zu werden, ist also eine Erhebung über die vereinzelnden und veräußerlichenden Bewegungen der Sinnlichkeit und des aus ihr sich nährenden Gedankens, eine innere Sammlung aus der Unruhe sinnlicher Geschäftigkeit in die Ruhe inniger Betrachtung nothwendig. Es ist diese Operation nicht eine solche, daß sie nicht von einem jeden erwartet werden könnte; es ist diese nicht ein mystischer Act, der etwa nur einzelnen besonders organisirten Menschen zuzumuthen sei, und für die andern jegliche Nachfolge und die Möglichkeit der Einsicht in ihr Ergebniß ausschlösse. Denn wie der andere, um den Blitz zu sehen, den ich sehe, seine Augen aufthun muß, und wie der andere, um den gewöhnlichsten Gedanken, den er hört, zu verstehen, selber denken und ihn nachdenken muß, so ist es auch hier. Nicht der Laut des Wortes bringt das Verständniß allein, sondern er muß hinabgenommen werden in die Werkstatt meines Bewußtseins. Nicht wie das Abc oder wie ein mathematischer Beweis, nicht mechanisch läßt sich die Wahrheit anlernen; sie kann nur eines jeden eigene That oder Handlung sein, mit dieser aber ist sie auch eines jeden Eigenthum. Nur wer sie nicht in sich nacherzeugen mag, wer sich nur äußerlich und abgeneigt zu ihr stellt, dem ist und bleibt sie befremdlich, mystisch, wunderlich.

Die Philosophie hat keine andere Voraussetzung als die Religion, und ebenso wenig als die Kunst. Philosophie und Religion führen das Endliche in das Unendliche, Kunst (und Sitte) das Unendliche in das Endliche ein. Es ist nur der Zweiklang und Rhythmus des göttlich-menschlichen Lebens, der sich in diesen offenbart. Aber die Philosophie unterscheidet bei ihrer Identität sich von der Religion doch auf mehrfache Weise. Einmal weil die Religion nur das unmittelbar dem Unendlichen Inhärente auf die Weise hat, wie überhaupt sich die Wahrheit im Bewußtsein ausdrückt, d. h. mit unmittelbarer sachlicher Evidenz — anderes aber nur, soweit es unmittelbar mit der Selbstdarstellung des Unendlichen in der Menschheit und Menschheitsgeschichte zusammenhängt, und in dieselbe begriffen ist, und zwar dieses historisch durch Ueberlieferung, eine Aeußerlichkeit, die zwar mit dem innerlich Erfaßten und Erlebten zusammenhängt, aber durch diesen Zusammenhang doch nie mehr als blos subjective Gewißheit gewinnt. Dann auch

weil die Religion überhaupt in der bloßen Unmittelbarkeit des Bewußtseins, in der Empfindung oder Gesinnung zurückbleibt. Die Philosophie dagegen ist eben das, daß sie die Unmittelbarkeit durch Mittelbarkeit ergänzt, und erst wahrhaft wirksam und lebendig macht — daß sie die innere Substantialität in die objective Bildlichkeit des Begriffs herausführt, und in dieser vermittelt, in ihr erst wahrhaft aufklärt und bestimmt, und ihre unendliche Bestimmbarkeit oder Flüssigkeit bindet und fixirt, dann, daß sie in solchem Geschäft schlechthin alles Endliche im Unendlichen zu begreifen sucht, und schlechterdings ihr nichts äußerlich blos historisch und unbegriffen bleiben darf. So gewinnt der Mensch in der Philosophie die Totalität seiner göttlich-menschlichen Natur. Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und nun entwickelt durch die Philosophie auch erst die Kunst und Sitte ihre wahre Blüte, weil durch sie erst die Ideen und Ideale in ihrer ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit recht wirksam und dem Menschen lebendig werden. Zwar ist es nicht möglich, daß etwa der — soweit möglich — vollendete Philosoph auch der vollendete Künstler oder Religiose sei. Denn das Ganze in sich auszubilden, ist nur Göttern gegeben. Uns wird von dem sich innigst Ergänzenden das Eine nothwendig Folie des Andern. Es scheint die angeborene Schwäche des Irdischen zu sein, welche die Mittelbarkeit nur einigermaßen auf Kosten der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit auszuführen gestattet. Wenn jedoch diese herabgedrückt wird, so wird sie doch nicht aufgehoben und ausgeschlossen. Wo das wirklich geschähe, da wäre auch die Philosophie nicht mehr wahrhaft vorhanden.

Es ist jedoch — wenn es nicht überhaupt überflüssig ist, solches noch besonders hervorzuheben — es ist hier von Religion nur im allgemeinen, nicht im Sinne einer bestimmten historischen Religion die Rede. Es ist von der Religion nur das gemeint, was der allgemeine und bedingende Grundbegriff derselben ist und was in allen besondern existirenden Religionen nach Ausscheidung ihrer specifischen unterscheidenden Merkmale wiedergefunden werden muß, jener Begriff nämlich, daß sie eben das sei, das Endliche im Unendlichen aufzuheben, d. h. doch so aufzuheben, daß es in ihm unverloren ist, und nur seine Art der Existenz abgelegt hat, auf die Art, wie die Materie in der organischen Kraft aufgehoben

ist, indem sie nicht mehr selbst sich die Form und den Actus gibt, sondern von ihr geformt oder überformt (über sich selbst erhoben) und (ebenso über sich selbst hinaus) actualisirt wird.

Es ist nun freilich klar, daß wir als individuelle, und historisch, in einem specifischen Zusammenhang der Wirklichkeit bestehende Menschen, wenn wir überhaupt Religion haben, eben auch Religion in einem bestimmten historischen Sinne haben werden. Dies aber kann von durchaus keinem Einfluß sein auf die Philosophie, weil diese eben nicht von einem Bestimmten, Besondern der Wirklichkeit, sondern von einem völlig Allgemeinen und Elementaren des Ideals ausgeht, und was sie Bestimmtes in ihrer Entwickelung darstellt, was sie von der Wirklichkeit in diese aufnimmt, sich durchaus aus jenem ihrem Anfang und der von ihm ausgehenden Folge bestimmt. Wer also sich der Philosophie ergibt, der macht diejenige Ueberzeugung, die er als der individuelle in einem bestimmten historischen Zusammenhange stehende Mensch hat, abhängig von einem unabhängigen Princip und einer aus diesem genau und eng fortschreitenden Deduction. Er kann nun hinfort seiner Ueberzeugung nicht eine allgemeine Gültigkeit zuschreiben, als nur insoweit, daß in ihr eine Einstimmigkeit mit den vernünftigen Principien erkannt werde. Nicht als sei diese Einstimmigkeit so zu verstehen, daß in jenen Principien alles, was jene Religion enthalte, die Vernunft bereits eingewickelt vorausbabe. Denn das würde zunächst schon dem Begriffe einer besondern historischen Religion widersprechen. Denn diese gibt sich vor allem als einen Inhalt, der nicht im natürlichen Bewußtsein des Menschen enthalten ist, und in seiner natürlichen Evolution und Entwickelung nicht gefunden werden kann, worauf also der Mensch nicht von selber kommt, mit einem Worte als eine Offenbarung, eine besondere geschichtliche und prophetisch vermittelte Kundgebung und Eröffnung des Unendlichen. Andererseits widerspricht auch jene Deutung dem wahren Begriff jener vernünftigen Principien. Denn in keiner Hinsicht hat der Mensch den concreten Inhalt und die concreten Bestimmungen schlechthin von sich aus, sondern von der Natur und Geschichte; von sich aus, a priori hat er nur die allgemeinen Grundlagen, die elementaren Voraussetzungen, die erst durch den von da aufzunehmenden Inhalt erfüllt werden sollen. Aber diese Erfüllung, wenn sie gültig sein soll, soll nicht mit jenen

blos äußerlich vermittelt werden, sondern sie muß sich eben als die natürliche und nothwendige innere Gliederung und Bestimmung derselben erweisen. Es mag daher einer sehr wohl an der Gültigkeit einer besondern historischen Religion zweifeln, ja wir werden später noch genauer einsehen, daß sogar Bedenklichkeit und Zweifel auch in dieser Richtung die nothwendige Vorstufe der Erkenntniß ist. Dagegen möchte es sich wol nicht mit der Integrität des philosophischen Charakters vertragen, wenn an der Gültigkeit des Religiössittlichen selbst gezweifelt würde, und es möchte sich überhaupt fragen, ob mit solchem Zweifel ein Mensch überhaupt noch Mensch bleiben könnte. Denn das Endliche macht nicht den Menschen als Menschen, sondern das Unendliche, das das Endliche erfüllt und in ihm Kräfte des Unendlichen entwickelt. Daher solche Menschen subjectiv ganz in ihrem Rechte sind, wenn sie ihren Ursprung auf den Affen oder auf die im scheußlichen Urschlamm sich windende Larve zurückführen.

„Ephemeren! Was sind wir, was sind wir nicht? Eines Schatten Traum ist der Mensch!" — ruft Pindar aus. Welche erschütternd tief melancholische Erkenntniß liegt in diesen schweren Worten! Sehr richtig ist die Gegenwart der „Verflußpunkt" genannt worden. Eben indem ich den gegenwärtigen Moment erhaschen will, entgeht er mir, und reiht sich der Vergangenheit an. Alles ist zugleich und ist nicht. Besitz ist auch Verlust. Dunkeln schweren Flugs rauscht unablässig nur die Zukunft heran, und wir wissen nicht, noch können es meistern, womit sie, womit die nächste Minute schwanger ist. Es ist das Schreckliche das, daß wir nicht Herren der Zeit, sondern ihre Geschöpfe sind. Und die Zeit erscheint als eine blinde sinnlose Macht, die ohne Zweck und ohne Affect uns nur zu den Figuren ihres wechselnden Spiels macht. In ihr sind wir gleichsam wie beständig auf die Folter gespannt, ein Gefühl, das nur eine glückliche Leichtlebigkeit der sinnlichen Natur den meisten nicht zum Bewußtsein kommen läßt.

Mit Verlangen blicken wir zurück in die Tage der Alten Welt, und beklagen ihren Untergang, indem wir glauben, daß es eine fröhliche Welt gewesen sei, wo alles Dunkle und Schwere sich in krystallinische Heiterkeit aufgelöst habe, sowie jene Alten den Tod bildeten als den schönen Jüngling, der träumerisch lächelnd die Fackel senkt. Aber wie sehr täuscht uns die Phantasie, die in

die Erinnerung sich mischend so häufig das Vergangene mit sehnsüchtigem Zauber umwebt. Man muß nur einmal die alte Tragödie, in der sich das Innerste des Volksbewußtseins spiegelt, ernstlich angesehen haben, um wahrzunehmen, daß der wahre Grundton, der überall durch den farbigen Leichtsinn durchzittert, tiefe Schwermuth und schmerzliches Entsagen war. „Ueber alles das Beste ist, nicht geboren zu werden, danach aber so schleunig wie möglich hinabzusteigen, woher wir gekommen" — (ein Spruch, der auch in der Lyrik häufig wiederkehrt). „Wehe euch, Menschengeschlechter! Wie zähle ich euer Leben so gleich dem Nichts. Wer wohl genießt mehr Glück, als nur etwa so sich denken und dann zu fallen?" „Nichts als Traumbilder sind wir und behender Schatten." „Der Tag führt herauf und führt hernieder alles Menschliche." „Wehe dir o Menschenleben! Lächelt ihm das Glück, so stürzt es leicht ein Schatten; steht es unbeglückt, dann tilgt im Flug ein wasserfeuchter Schwamm das Bild." „Kein Unheil noch ging je zu Grunde, sondern hütend umstellen es die Dämonen." „Der gesunden Kraft üppige Fülle birgt den zerstörenden Keim." „Nichts ist ohne Weh beschieden; Leid und Freud führt im Kreise der Gestirne Wechsel über uns her." Da bleibt dem Menschen nur, wie Philoktet sagt, das „von den Göttern beschiedene Los zu — tragen".

Die alten Gottheiten der Natur drängt der leichte Sinn in den Hintergrund, und bildet sich, dem Uebermenschlichen und Unmenschlichen entfliehend, ein heiteres Heer der Unsterblichen, „als wären sie Menschen", von diesen nur darin sich unterscheidend, daß „viele Wellen vor ihnen wallen, ein ewiger Strom", während uns „die Welle hebt, die Welle verschlingt und wir versinken" — bildet sich also ein heiteres Heer der Unsterblichen, die nun von dem dunkeln Hintergrund einer blinden Nothwendigkeit sich in willkürlicher leidenschaftlicher Beweglichkeit abheben. „Es herrscht Kronion nach neuem Gesetz mit Willkür." Aber doch nicht zwingen kann er jene unheimlichen Mächte; nur hin und wieder durch kluges schmeichelndes Bereden, durch List sie einnehmen, sowie Athene die Eumeniden, die „hohen Lenker der Nothwendigkeit". Wie ein gespenstischer Mondschatten schwebt über Göttern und Menschen die Moira und die Nemesis. Es ist in ihnen das Geist- und Fühllose, Unmenschliche, das uns grauen macht, je mehr wir

uns ihm unterthan fühlen. Erträglicher erscheint die Willkür und der Stolz tyrannischer Laune (— „denn ein Tyrann ist Zeus", sagt Prometheus —), weil wir hoffen dürfen, durch demüthige Unterwürfigkeit ihr zu begegnen, auf menschliche Art mit ihr handeln und uns verständigen zu können. Daher wird nichts warnender verwiesen als die übermüthige Sicherheit, damit nicht der Neid der Götter erregt werde, die ihr Los einer stets ungetrübten Heiterkeit nicht mit Sterblichen theilen wollen. Allein jene anderen Gewalten sind unbeugsam und unbestechlich, theilnahmlos, ehern, jene Mächte der dira necessitas. Und sie führen für Gute und Böse nicht getheilte Rechnung, sie alle führen sie durch Freud und Leid, und endlich zur ewigen Nacht schonungslos herab.

Und doch ist das Schicksal auch gerecht —

> Wär' es gethan, wenn es gethan, dann wär' es
> Wol besser schnell gethan; wenn nur vermöchte
> Der Mord die Folge aufzufangen, zu erhaschen
> Mit dem Vollzug Erfolg; wenn dieser Stoß nur
> Das Ganze und das Ende wäre hier,
> Nur hier, nur auf der Sandbank dieser Zeit.
> Das künft'ge Leben übersprängen wir;
> Allein noch hier wird jede That gerächt.

Sie wird gerächt durch die Folge, die sich mit nothwendiger Consequenz aus ihr entwickelt. An diesen Consequenzen richtet sich der Böse selbst zu Grunde, oder vielmehr, es ist das Gesetz der Zeit, des Schicksals, von dem er ja nur mit seinen Thaten und Bewegungen ein einzelner innerer Theil ist, welcher durch die allgemeine Constitution des Ganzen bestimmt ist, dieses ist es, das ihn zu Grunde richtet. Es ist aber nun einmal das Böse und das von ihm ausgehende sociale Unheil Element eines Lebenszusammenhanges, in den auch das Gute eingeschlossen ist. Daher muß auch dieses jene Folgen tragen, abgesehen davon, daß beiden das physische Uebel gemeinsam ist; denn es scheint die Sonne, es regnet die Wolke gleichgültig über Böse und Gute, über Gerechte und Ungerechte. Gäbe es nun einen höhern Lebenszusammenhang, der seine Wirkungen nach innern wesentlichen Bestimmungen hervorbrächte, so wäre Hoffnung, allem unwürdigen Leid zu entrinnen. Es wäre Hoffnung, daß, in diesen übergetreten, das was innerlich keine Gemeinschaft hat, nun auch wirklich geschieden werde —

jedes nur erfahre, was es verdient, d. h. was seiner innern Natur gemäß ist und aus derselben folgt. Dann könnte es richtig sein, dieses Leben auf der Erde für eine Prüfung anzusehen, um kundbar zu machen, wie weit der Mensch dazu willig sei, das Gute nur deswegen zu thun, weil es das Gute ist. Denn wenn auch dem Menschen das Vorhandensein einer höhern Ordnung bekannt wäre, und er fest daran glaubte, so ist es doch die Gegenwart, die ihn beherrscht, und er würde lieber hundert Leidensjahre für die Zukunft auf sich nehmen, als eins in der Gegenwart, und ein Glück, das er sogleich genießen darf, wäre ihm reizender als tausend Freuden, die ihm für die Zukunft verheißen sind. Abgesehen davon, daß er diese Zukunft in einem „unentdeckten Lande" suchen muß, „aus dem noch kein Wanderer zurückgekehrt ist".

In den übermenschlichen Mächten, von denen sich der Mensch abhängig weiß, stellt der antike Mensch wie gesagt theils das blinde täppische Verhängniß, theils, indem er sich das Unmenschliche menschlich nahe führen will, eine gesteigerte menschliche Gewalt und Willkürlichkeit dar. In der That scheinen die Götter des antiken Menschen nur dessen verkörperte Ideale zu sein, wie er in einer gesättigt schönen Form seine sinnliche Individualität nach allen Seiten unbeengt zu entfalten verlangte. Die Götter- und Heroenwelt der Alten scheint das Märchen zu sein, in dem die Phantasie die Ansprüche und Bedürfnisse des Menschen und des antiken Menschen insbesondere, die in dieser harten Wirklichkeit sich nicht erfüllen können, ihre Ideale in eine transscendente Wirklichkeit hinübersetzt. Nur gezwungen vermögen den Göttern der antiken Welt sittliche Motive imputirt zu werden.[1] Der wahre Charakter ihres Waltens scheint eine zufällige Leidenschaftlichkeit zu sein, mit der sich eine blinde Naturbestimmtheit verwebt. Die Echthrodämonie ist aus dem Charakter und den Handlungen der Betroffenen nicht sittlich abzuleiten. Sie ist eine blinde Bestimmung oder ein physisches Erbtheil, in dem sich der Haß einer ganz natürlich oder sinnlich wirkenden Menschlichkeit an die Folge der physischen Generation knüpft. Dieser Haß verwirrt selbst die

[1] Es ist hier nicht von der Mythologie die Rede, nicht von den Gestalten und Charakteren der Götter, wie die religiösen Lehrer sie vorgebildet, sondern von der Erscheinung, die ihnen die Dichtung gegeben hat.

suchenden Schritte in die Netze der Schuld, um die Schuld dann furchtbar zu rächen. Eben darin ist diese scheinbare Gerechtigkeit zugleich das größte Unrecht, weil sie nicht die Individualität, die Persönlichkeit und das persönliche Motiv des Thäters berücksichtigt, sondern nur das Factum der That, auch hier ihre innere physische Bestimmtheit bekundend.

In den ersten Zeiten waren Religion und Philosophie identisch, ungeschieden. Sie unterschieden sich zuerst in Hellas, als neben den Mysterien die Philosophie von Plato auf die dialektische Methode gegründet ward. Religion und religiöse Philosophie entschleierten das Unendliche, zeigten es wesentlich über den Conflict erhaben, oder in und aus seiner Einheit den Gegensatz versöhnend, oder schiedlich auseinanderhaltend, der sich im Gewebe des sinnlichen Lebens trübe verwirrt. Das Gesetz dieser Einheit in religiösen und asketischen Acten ausübend, durfte der Geweihte hoffen, durch den Tod blinder Zeitnoth und dämonischer Willkür entrafft, zu dem guten und vernünftigen Gotte einzugehen. Aber erst das Christenthum scheint diese Ahnung einer ihm vorausgehenden Religion und religiösen Philosophie erfüllt zu haben, indem es das in den religiösen Mysterien noch immer mit einer Art physischer Bestimmtheit wirkende, sowie dasselbe in der Philosophie sich nur in der Kälte und Abstractheit der Nothwendigkeit der Idee darstellende Unendliche, dieses enthüllte in der concreten Lebendigkeit ethischer Persönlichkeit, und so daher in ihm auch die Kräfte zugänglich machte, durch welche jenes Göttliche eine wirklich sittliche und personelle bleibende Constitution des Menschen werden konnte.

Wenn sich nun solches in unserm innersten Erleben bewährt hätte, und in uns Wesen geworden wäre, so dürften wir dabei uns wohl beruhigen. Allein das liegt nicht in echter Menschenart, vielmehr

> Werd' ich beruhigt je mich auf das Faulbett legen,
> So sei es gleich um mich gethan.

Jeder blos unmittelbare geistige Besitz, der sich nicht objectivirt und objectiv also auch im Gedanken vermittelt und fixirt, jede Unmittelbarkeit in sich zurückgehalten, in dieser Einseitigkeit ist schlecht. Sie ist nämlich nur Princip oder Grund, der die Folge aus sich entwickelnd erst in ihr sich erfüllt, und der eigentlich nur

das ist, diese Folge hervorzubringen und mit und in ihr sich zu erfüllen und zu vollenden. Allein sie ist in der That auch rein als solche gar nicht zu behaupten. Wenn ihr jedoch ihre allein angemessene Auslegung durch den Begriff vorenthalten wird, so ersetzt sie sich dieselbe anderweitig unangemessen, sei es in loser Einbildung, in äußerlicher Annahme einer fremden Satzung, oder in einer nach dem äußern Anschein gebildeten Meinung, wobei sie häufig selbst durch Rückwirkung sich verändert oder wol gar zersetzt. Dazu ist also auch der wissenschaftliche Gedanke berufen, die unwillkürliche, sei es selbsterzeugte, sei es angenommene Objectivation zu klären, wie auch erst wahrhaft zu gestalten und zu gründen. Wenn es wahr ist, daß die Religiosität in sich selber erstickt, wenn ihr die Aeußerung in sittlicher Thätigkeit vorenthalten wird, oder wie es heißt der Glaube ohne Werke todt ist, so ist es auch wahr, daß er wenigstens mangelhaft und dürftig ist ohne das Wort, d. h. das Wort, das zugleich der Begriff ist, den λόγος. Daher auch das Christenthum als eine der ersten Pflichten von seinen Bekennern fordert, daß sie sich üben, von ihrem Glauben λόγον διδόναι, die innere Evidenz auch in gedanklicher Form darzulegen, und damit so, daß sie auch für andere wirksam werde, und ihr Bewußtsein ansprechen könne. Ein Inhalt, der an sich vernünftig ist, muß sich auch in der Form darstellen können, die für alle die gleiche faßliche vernünftige Gültigkeit hat, in der Form des Begriffs, und wenn er das nicht vermag, so ist er eben nicht allgemein und vernünftig, er ist nur eine Figuration subjectiver, individueller Stimmung. Um jedoch fortzufahren, ein innerer Besitz ist nur darin ganz und völlig vollzogen, sodaß wir seiner lebendig gewiß und sicher sind, wenn in der Objectivation er unser eigenes Product geworden ist. Wie wir vorher von ihm besessen wurden, so ergreifen wir jetzt, wie wir ergriffen sind, und haben ihn als wahrhaft lebenseigen nun erst in der Innigkeit, in der die Nothwendigkeit, die in der Unmittelbarkeit ist und die Freiheit, durch die dasselbe in der Objectivation auch ein von uns Gesetztes ist, ineinander wirken. Hier aber ist das Wort oder der Begriff gleich nahe Element der Objectivation, als die That. Ja, diese beiden sind nur correspondirende Pole, und in ihrer Vollendung gegenseitig voneinander bedingt. Was endlich auch die Unmittelbarkeit nur identisch oder allgemein hat, das legt die Objectivation

in seiner entwickelten Organisation auseinander. In der Objectivation des Gedankens ist der Geist des Ganzen auch in allen Momenten einzeln gewiß, und hat dann auch für seine Schritte (für sittliche Bethätigung) für einen jeden einzeln die Leuchte zur Hand, er schreitet sicher ohne Abweichung. Insofern erfordert auch die sittliche Bethätigung die begriffliche Erkenntniß, deren Werth jedoch nicht einseitig in dieser besondern Beziehung, sondern in ihrem Verhältniß zum Bewußtsein zu suchen ist.

Ob eine klare Erkenntniß mit der Religion oder dem Glauben vereinbar sei, ist eine wunderliche Frage. Jeder wahre Glaube hat, wie gesagt, in der subjectiven Gewißheit, diese eben gründend, eine allgemeine objective Evidenz, d. h. er ist vernünftig, sofern das Unendliche, die Wurzel aller Vernunft und Vernünftigkeit, in einer speciellen Entwickelung sein eigenster Inhalt ist; er ist also an sich schon erkenntnißmäßig, ja er ist an sich schon ein Erkennen, aber ein an sich seiendes, eine bloße Kraft des Erkennens, deren eigenthümliche Ausführung eben nur der Begriff sein kann. Die jene Frage verneinen, beweisen eben, daß sie nicht einen vernünftigen Glauben, sondern statt des Glaubens nur eine blinde verstandlose Gestimmtheit des Gefühls haben, die als solche aller Aufklärung von Natur widerstrebt, weil sie damit sich auflösen würde. Es ist auch für die Religion selbst wie überhaupt ganz und gar nichts gedeihlicher als Aufklärung. Nur kommt es eben auf die Principien derselben an; endliche Principien und Voraussetzungen sind ganz und gar nicht aufklärend, und wenn solche Aufklärung sich zuletzt in dem Satze zuspitzt: Das Endliche ist alles, das Unendliche ist nichts — so heißt das den Begriff auf den Kopf stellen, und nun sagen, dieser umgestürzte und wie ein Kreisel sich um sich selbst drehende sei der aufrechte, aufrichtige, wahre. Wenn es aber mit dem Wort nicht geht, so spielt man den Trumpf „Thatsache" aus. Aber die Thatsache für sich ist ganz indifferent, zu einer Potenz wird sie erst in der Auffassung und Bearbeitung des Verstandes, in dem Begriff, der von ihr gemacht wird. Der Begriff ist die wahre Macht; der Begriff ist auch Thatsache, und die allein entscheidende, die unbedingt und ohne Widerrede entscheidende. Was dem Begriff wesentlich principiell ist, was ihn innerlich bedingt, das ist der erste Maßstab der Gültigkeit, der erste Grund des Beweises. Dies ist das Unendliche, und was

ihm und von ihm inhärirt. Also die innere Voraussetzung des Begriffs ist Gott, denn das Unendliche heißt doch soviel wie Gott. Nein, das ist keineswegs der Fall. Denn unter Gott verstehen wir die absolute Persönlichkeit, den absoluten Geist. Dieser ist nicht im Begriff noch im Herd des Begriffs, im Bewußtsein, jedenfalls nicht unmittelbar. Vielmehr, der Begriff und das natürliche Bewußtsein ist an sich ganz unpersönlich; von einem persönlichen Gott weiß niemand von Natur, und wenn er etwa doch dazu käme, so wäre es nur durch vermittelte Reflexionen und Schlüsse. Es ist eine unsinnige Behauptung, zu sagen, wir hätten unmittelbar das Wissen von dem persönlichen Gott. Was wir etwa davon wissen, das danken wir nur der Philosophie, oder einer Tradition, die sich als Offenbarung gibt (— mit welchem Recht, haben wir hier nicht zu untersuchen). Es sei uns nun um den persönlichen Gott zu thun oder nicht, wir müssen die Sache klar ins Auge nehmen, und uns keinen blauen Dunst vormachen, wenn wir wahr sein und zur Wahrheit kommen wollen. Ebenso ist es mindestens eine übertriebene Behauptung, wenn gesagt wird, Religion sei nur da, wo der persönliche Gott verehrt werde. Das erste, zu dem das Bewußtsein nicht des verwilderten oder sogenannten Naturmenschen, sondern gerade desjenigen, der sich auf sich besinnt, drängt, ist, daß etwas Göttliches sei und daß es als solches über uns sei, und über uns Macht habe, nicht blos physisch, sondern vernünftig und heilig. Wie nun sich dieses Göttliche besonders in der Vorstellung gestalte, ist für die Religiosität im allgemeinen gar nicht entscheidend, es sei denn, daß durch die Vorstellung sein heiliger und übermenschlicher Charakter, eben seine Göttlichkeit verändert, entstellt werde. Soweit es über uns und heilig gehalten wird, soweit ist Religiosität vorhanden. Unter seiner Uebermenschlichkeit aber ist nicht nothwendig Extramundanität, Supranaturalität zu verstehen. Das Unendliche wird nicht erst durch Transscendenz, durch Jenseitigkeit übermenschlich, sondern es ist übermenschlich eben als das Unendliche. Ja das natürliche Bewußtsein faßt für sich unmittelbar das Unendliche nothwendig nicht als transscendent, sondern als immanent; wenn es etwa doch als transscendent erkannt würde, so wäre das nur ein Resultat der Reflexion. In der That, das sind die strengen Consequenzen philosophischen Nachdenkens, denen die kleinen Seelen sich fürchten in die Augen

zu sehen, die sie sich zu verbergen suchen, oder vor denen sie sich verstecken, und warnen vor der Philosophie, sagend, sie sei gefährlich, führe zum Atheismus, zum Unglauben, zur Zerstörung alles Heiligen. Sie schänden ihren Gott, denn sie sagen von ihm, daß er den, der ihn ernsthaft suche [1] — ernsthafter als diese Armseligen, nur in ihre eigenen Schulden und Leiden Beschränkten, je auch nur verstehen, daß er den sich nicht finden lasse, sondern ihn in der Irre umführe und in Moore und Abgründe fallen lasse. Und ebenso armselig dünken mich die, welche immer nur die Idee eines persönlichen Gottes als einen besondern Tiefsinn herausstreichen, nachdem sie sie ohne alle wahre Vermittelung aufgenommen haben. Nein von diesem einseitigen Gesichtspunkt aus will ich mir doch meine großen Vorgänger nicht schelten lassen. Jenes ist weder entscheidend für den speculativen Werth noch für die Religiosität ihrer Philosophie. Und wer hat denn die Philosophie wahrhaft gefördert, diese oder jene und ihre Meister, die nur so dareingefahren sind, ohne erst nur die Elementarschule der Philosophie durchgemacht zu haben? Und ferner noch. Der gemeine Mensch, vor dem unmittelbaren natürlichen Bewußtsein stehend, personificirt das Unendliche oder vielmehr er anthropomorphisirt es, verendlicht es, und geht schrittweise über zum Aberglauben, d. h. zum Heidenthum, zum Polytheismus, zum Bilderdienst. Der Philosoph kann im Gegensatz dazu glauben, daß nicht genug die endliche äußerliche relative Bestimmtheit vom Unendlichen abzuhalten sei. Das geht aber das gemeine Vorurtheil nichts an, weder auf dieser noch auf jener Seite, weder der Gläubigen noch der Ungläubigen. Was diese sich darunter denken oder was sie daraus machen, das ist lediglich ihre Sache. Was sie nicht verstehen, davon sollten sie ihre Hände halten. Es sind das Fragen, die allein die Wissenschaft und ihre Vertreter unter sich auszumachen haben. [2]

---

[1] — und wo könnte auch ihnen der Gott eigentlicher sein als in der Gestalt des Lichts — der Wahrheit, die als Wahrheit auch immer sittlich — heilig ist?

[2] Wenn ich auch noch nirgends mit solcher Entschiedenheit mich ausgesprochen habe, so habe ich doch, glaube ich, überall gezeigt, daß es andere Beweggründe sind, die mir verbieten, der modernen Philosophie unbedingt

Doch davon genug. Fahren wir fort. Der Gedanke, wenn er sich seiner wahrhaft bewußt ist, nimmt einen unendlichen Umfang, einen Umfang, der sich nur mit dem All deckt, in Anspruch; er will in dem Einen auch das All, und schließt in und unter dem Bewußtsein des Unendlichen dasjenige, worin ihm das Einzelne, Individuelle des äußern Daseins eingeht, in seine Sphäre ein. So tritt der Conflict der äußern Wirklichkeit mit der innern Welt in seinen psychischen und ethischen Bestimmungen hervor, und verlangt seine Lösung. Und die Psyche regt sich und will sich die ganze Wirklichkeit durchsichtig machen. Es soll nichts Hartes, Widerstrebendes noch zurückbleiben, alles soll ihr flüssig werden. Sie will alles sich eigen machen, indem sie allem den Namen gibt.[1] Da ist denn nicht zu helfen. Denn es ist wie der Zustand eines Verliebten, den es nicht ruhen läßt, bis er sich nicht mit der Geliebten in der Hervorbringung eigenster Lebenswerke geeinigt hat. Auf diese Weise ist der philosophische Trieb auch eine Art verliebter Anziehung. Der Geist will sich mit der äußern Wirklichkeit vermählen, um mit ihr schöne Kinder zu erzeugen, die das gleiche und verschiedene Wesen beider in sich vereinen, und beide auf das lebendigste wieder einander zuführen und miteinander verbinden.

Die äußere Wirklichkeit ist an sich dem Geiste noch ein Unmittelbares; sie ist ihm hier noch nicht vermittelt, noch ein Aeußerliches. Vermitteln kann sie der Geist sich nur durch seine eigenthümlichen geistigen Potenzen; in diesen erhält das, was die Wirklichkeit für den Geist unmittelbar ist, erst seine eigenthümliche

---

zu folgen, als z. B. ihr etwaiger Pantheismus, der doch wenigstens bei einigen, z. B. bei Hegel erst bewiesen werden soll. Wenn nur heute noch statt des Materialismus die moderne Philosophie die Macht über die Zeit wäre, dann wäre noch eine Verständigung denkbar.

[1] Es ist ein großartiger Zug in jenem alten religiösen Buch, wie so unbedingt das Begreifen als eine grundwesentliche Eigenthümlichkeit der göttlichen Natur des Menschen anerkannt und gleichsam wie von Gott declarirt wird. „Und Gott brachte die Thiere zum Menschen, daß er ihnen Namen gäbe. Und wie er sie nennete, so sollten sie heißen." Das sollten sich doch vor allem die aus Glauben Feinde des Wissens sein wollen merken, ob sie nicht etwa so sich in ihrem Sinne einer schöpfungsmäßigen Constitution Gottes widersetzen.

Form, d. h. sein wahres an sich seiendes Wesen wird in ihm entwickelt, während im Gegensatz dazu jenes für sich nur die Materie des Erkennens oder die Erscheinung ist. Die unmittelbare Wahrnehmung umfaßt nur das factische Dasein — gibt in diesem dem Erkennen die Materie; der Geist entwickelt in dieser Materie des Erkennens ihre Form, d. h. er führt in dem unmittelbar factischen Dasein in sich das eigenthümliche objective Wesen aus. Der Geist ist das, das, wovon das unmittelbare Dasein nur das Resultat ist, das ansichseiende Wesen zu erkennen und darzustellen. Die Dinge sind nicht selbst an sich nur Erscheinung, sondern sie sind Wesen und Erscheinung zumal, nur die Wahrnehmung faßt allein das auf, was von ihnen Erscheinung ist, und der Geist ergänzt zu ihr das Wesen. Jedenfalls ist dies die natürlichste Auffassung des Verhältnisses; die nähere Begründung kann erst in der wissenschaftlichen Abhandlung selber gegeben werden. Ueberhaupt bitte ich den Leser, nicht aus einzelnem das Urtheil zu nehmen, sondern die ganze Entwickelung bis zum Ende zu verfolgen, und so das Ganze übersehend wird sich ihm auch einzelnes rechtfertigen.

In der Aeußerlichkeit nun, in der sich die Wirklichkeit dem Geiste unmittelbar darstellt, wird sie von ihm negirt. Diese Reaction des Geistes gegen das Aeußerliche ist der Zweifel. Allein die Negation ist keine unbedingte. Sie richtet sich nicht gegen die Wirklichkeit selbst oder schlechthin, sondern nur sofern sie als ein Aeußerliches sich dem Geiste entgegenstellt, sofern sie bloße Erscheinung ist. Es ist durchaus ein Verkennen des Verhältnisses, wenn der Zweifel auf das Ding an sich, auf die Existenz des Erscheinenden bezogen wird, wenn die Relativität und Ungültigkeit, welche nur der ersten Repräsentation der Dinge für den Geist innewohnt, wenn diese den Dingen selbst beigelegt, und diese somit für illusionär genommen werden. Die Existenz ist eben eine Thatsache, eine Macht, die über den Geist kommt, die ihm nicht zur Wahl kommt, der er sich unterwerfen muß. Der Zweifel bezieht sich nur auf den Inhalt der ersten unmittelbaren Perception, ebenso wie auch die Existenz nicht Gegenstand des Erkennens ist, sondern dieses eben darauf geht, den Inhalt des Existirenden, nicht das Daß, sondern das Was, darzustellen. Die Existenz ist der Widerstand, den der Geist im Handeln, im aus sich Herausgehen und sich außer sich Objectiviren vorfindet. Nicht diesen Widerstand

selbst, sondern seine Qualitäten zu durchdringen, kehrt er dann in der Erkenntniß wieder in sich zurück. Das Widerstehende selbst oder den Widerstand kann er nicht wegschaffen, aber er kann ihn mit sich versöhnen, sofern er sich die Qualitäten zueignet, mit und in denen er widersteht. Die Realität also bleibt als Voraussetzung, als „Ding an sich" stehen; aber der Geist, indem er ihre Qualitäten, sie von dieser Basis ablösend, an sich kommen läßt, negirt diese Qualitäten. Allein wiederum, er negirt sie doch nur insoweit, als sie gegen seine innern Postulate heterogen sind. Er negirt also auch sie nicht schlechthin; auch in Bezug auf sie ist die Negation nicht eine unbedingte. Er kann nicht zweifeln, daß das Ding Qualitäten hat, denn sein Widerstreben ist nicht ein allgemeines, sondern ein specifisches eigenthümliches; er kann auch nicht zweifeln, daß ein Verhältniß ist zwischen dem, was das Ding in seinen Qualitäten ist, und was es in ihnen auf ihn wirkt. Aber eben wie diese Qualitäten auf ihn wirken, wie sie unmittelbar für ihn da sind und sich repräsentiren, da setzt er sich ihnen entgegen. Diese Negation involvirt also eine Position; sie ist nur eine Negation der Form, und geht nothwendig über zur Position der wahren Form, d. h. dazu, die Qualitäten in sich geistig, d. h. wesentlich und im Ansich auszudrücken und zu reproduciren. Denn der Geist ist die Kraft des Wesens, des Ansichseins, des Unbedingten. Die Differenz drängt zur Ausgleichung, der Zweifel zur Untersuchung, und die Frucht der Untersuchung ist die Erkenntniß.

Ohne Zweifel, wenigstens das ist das Postulat des Wissens, daß der Geist die Kraft des Ansichseins sei, und dieses in den Dingen sich immer erweckte und offenbar machte. Indem er den Inhalt der Erfahrung in sich geistig ausführt, will er, bekennt er, nur den Inhalt der Dinge in seiner objectiven Wahrheit darzustellen und kundzumachen; er setzt also voraus, daß jene Relativität, durch die in der Erfahrung Erscheinung ist, nur subjectiv ist — insofern mißt er sich ein Recht des Zweifelns zu, und dieser Zweifel ist der Uebergang zur Wahrheit. Nasce al piè del vero il dubbio. Nicht jedoch, daß die sinnliche Wahrnehmung darum etwas Fremdes gegen die Dinge sei, das sie in einen falschen Schein setze. Auch dieser Vorwand sei hier vorläufig beseitigt. Es liegt nämlich die Schuld nicht an der sinnlichen Wahrnehmung, sondern am Geist, denn jene zeigt von dem Dinge nur

die letzten Resultate und die Wirkungen, nicht die Principien und die Ursachen — nur Dasein, nicht Ansichsein. Aber dieses Dasein ohne sein Ansichsein, aus diesem hinausgehoben, stellt sich dem Geist als ein fürsichseiendes Ganzes dar — der Geist nimmt es als etwas Ganzes, und insofern muß es ihm sinnlos und widersinnig erscheinen. Thäte er das nicht, so wäre der Empirismus gar nicht zu erklären. Denn in diesem scheint es nicht nur so, sondern es soll auch das Ganze wirklich sein. Dieser nimmt den Schein für die Wahrheit; er reagirt nicht gegen ihn, sondern er affirmirt ihn. Dazu konnte er nicht kommen, wenn jenes sich nicht von vornherein als etwas Ganzes, in sich Abgeschlossenes gäbe. Der Philosophie dagegen ist es wesentlich, gegen das blos Empirische zu reagiren. In diesem Sinne ist die Philosophie von Natur Idealismus.

Der gewöhnliche Skepticismus bezieht den Zweifel auf die Existenz, indem er die Ununterscheidbarkeit von Traum und Wachen behauptet. Aber jeder unterscheidet das Spiel der Imagination von den lebhaften Reactionen der Wirklichkeit. Allerdings erscheinen auch die Traumgebilde als ein objectiv Selbständiges, nicht minder wie die Gestalten der Wirklichkeit. Die Ursache ist die, weil ich sie nicht mit Willkür und Berechnung, sondern unwillkürlich erzeuge, mir also nicht meiner als Urhebers sogleich und unmittelbar bewußt bin. Dagegen aber werden durch den Traum nur meine Gefühle verändert, und die Wirkung des Traums ist eben daher auch nur eine flüchtige, weil sie keine bleibende reale Basis hat; die Wirklichkeit verändert mich selbst, meine Substanz. Ein geträumter Dolchstich und ein erlebter sind zwei total verschiedene Dinge. Wenn jene dem Leben die Realität absprechen, so können sie doch die Realität des Todes nicht leugnen; sie können nicht leugnen, daß das, was außer ihnen sich darstellt, dessen Realität sie nicht zugeben wollen, doch die reale Kraft hat, ihre eigene Realität zu vernichten. Der Kriticismus läßt die blanke Realität als Ding an sich bestehen, aber die Qualitäten setzt er in die nothwendige Art, diese Realität anzuschauen und sich darzustellen. Das Ding an sich — die Wahrheit und Wirklichkeit bliebe uns so stets verborgen, weil sich die unbezwingliche Schranke der Subjectivität immer zwischen sie und uns hineinschiebt. Allein alle Anschauung und Vorstellung ist doch bedingt durch die Reaction des

Dings an sich. Denn wäre das nicht, so wären sie ja ganz subjectiv, und hätten die Realität nicht außer sich, das Ding an sich wäre eine grundlose Annahme, und der Idealismus (Subjectivismus) wäre die Wahrheit. Aber eben zwischen diesen Klippen des Dogmatismus und des Idealismus will mit kühnem Griff der Kritiker der reinen Vernunft hindurchsteuern. Nun könnte man fragen, wie es möglich wäre, daß die Dinge auf den Menschen wirkten, wenn sie mit ihm gar nichts gemein hätten, wenn sie ihm wirklich transscendent wären. Denn alles wirkt nur insoweit aufeinander, als es in seiner Anderheit auch gleich ist, sowie bei verschiedener Denkart doch der Mensch dem Menschen verständlich ist, lediglich deshalb, weil jeder an den gleichen Grundlagen und Bedingungen des Begriffs theilnimmt. Ueberhaupt ist gar nichts geleistet, solange nicht nur das, wie wir uns die Dinge darstellen oder was wir aus den Dingen machen, sondern auch was die Dinge aus uns machen, die specifischen Veränderungen, die sie in unserer Substanz hervorbringen, erklärt ist. Um bei unserm Beispiel stehen zu bleiben, so würde sich niemand so lächerlich machen wollen, zu behaupten, der Dolchstich beruhe in seiner specifischen Eigenthümlichkeit nur auf unserer Art anzuschauen. Wenn z. B. ein solcher etwa nur mit einer Linie größerer Breite oder Tiefe den Lebensfaden zerschnitten haben würde, so ist die Realität des Raums und die objective Gültigkeit der Kategorie der Causalität auf das lebhafteste demonstrirt. Dies sind allerdings wie man sagt populäre unwissenschaftliche Argumente, aber es fragt sich, ob es wissenschaftlich genannt zu werden verdient, wenn Theorie und Praxis, Begriff und Erfahrung in dieser abstracten Art auseinandergehalten werden. Ein anderer (Schopenhauer) argumentirt so: Es ist doch ganz klar, daß es gar kein Object geben könne, wenn nicht ein Subject wäre, — also ist das Object (nicht was außer der Vorstellung von ihm real ist, sondern was in der Vorstellung sich darstellt — der Inhalt, die Qualität) Setzung, Product des Subjects. Mit demselben Rechte könnte behauptet werden: Ohne Object kein Subject, also das Subject Product des Objects. Aber, würde er einwenden, der Begriff des Objects involvirt Passivität, und schließt somit Ursächlichkeit aus. Allein dasselbe, was in dieser Beziehung Subject ist, ist in anderer auch Object.

Ueberhaupt ist der Schluß falsch: Nicht ohne dieses, also aus ihm Es wird verkannt das allgemeine Gesetz, durch das die Gegensätze sich gegenseitig bedingen (somit aber nicht der eine die Ursache des andern sein kann, sondern beide nothwendig auf ein Drittes als ihre Ursache zurückgehen). Jenes Gesetz der Coincidenz der Gegensätze ist aber zunächst nur ein Gesetz des Intellects, und läßt sich mit allen falschen oder wahren Anwendungen, die an dasselbe angeknüpft werden, keineswegs ohne weiteres auf das Wirkliche beziehen. Um dazu die Berechtigung zu erhalten, wird eine besondere Demonstration vorausgesetzt — es muß nämlich eben ein Höheres gefunden werden, in dem der Intellect und die Wirklichkeit Eins sind.

Es sind nur zwei Sachen, die von dem Zweifel nicht berührt werden — die positiven Grundlagen, durch die von der Negation zur Position, von dem Zweifel zur Erkenntniß der Uebergang möglich gemacht ist. Dies sind die Einheiten, unter die alles aufgenommen wird, um Begriff und Erkenntniß zu werden, die also nicht unmittelbar Gegenstände für das erfahrende und erkennenwollende Subject sind, somit sich zu ihm auch nicht als ein Aeußerliches verhalten können, mit denen es von vornherein vielmehr Eins ist, die ihm wesentliche innere Voraussetzungen sind, die innern Postulate, denen der Inhalt der Erfahrung assimilirt, durch die er in Erkenntniß verwandelt wird. Es ist die formale subjective Einheit oder die Einheit des Selbstbewußtseins, und die substantielle objective Einheit, die absolute Einheit, das Unendliche. Durch jene bin ich es, der erkennt — durch diese ist das, was ich vollziehe, Erkennen. Durch jene stelle ich mich selbständig außer den Dingen, durch diese stehe ich mit den Dingen in Beziehung. In jener bin ich in die Dinge verflochten und ein Spielzeug ihrer Affectionen — indem aber diese in jene eintritt, bin ich frei von den Dingen oder über sie erhoben, ich trenne das Interesse, das ich an den Dingen habe, von dem eigenen, und habe ein sachliches Interesse, wie eine sachliche Auffassung. Ich bin mir der Dinge nicht mehr nur so weit bewußt, wie sie auf mich wirken, sondern wie sie sind an sich. Hier erhalte ich die Fähigkeit, den Dingen Namen zu geben, sie zu begreifen. Außer diesem sind sie nur Momente des subjectiven Gefühls, sie sind nur das, was sie an mir sind — das Feuer nur Wärme und Brand, das Licht nur Helle. So wäre auch meine Sphäre nur eine beschränkte, nur

nach der zufälligen Relation bestimmte — im Unendlichen ist meine Sphäre das All.

Also ein Zweifel an das Unendliche oder das Absolute ist nicht möglich. Zweifeln ist Denken, und zwar in der Reaction gegen die Aeußerlichkeit, die in der Wahrnehmung ist. Das Absolute ist innere Bedingung des Denkens. Wenn Cartesius sagte: Ich zweifle oder ich denke, also bin ich — so hätte er mit viel eigenerm Recht schließen können: Ich denke, also ist Gott oder das Absolute — cogito ergo ens absolutum est. Denn das individuelle Sein läßt sich nicht nur aus dem Denken, sondern aus jedem eigenthümlichen Thun, wie z. B. dem Wahrnehmen schließen; das Denken gilt hier nicht als Denken, sondern nur allgemein als selbstbestimmte Bethätigung. Kann nun aber nicht das Unendliche Prädicat des Bewußtseins sein? Ohne Zweifel, so läßt sich behaupten, und nach diesem Sinne alles zurechtstellen. Denn was läßt sich nicht behaupten? An sich betrachtet aber enthält diese Behauptung einen Widerspruch. Denn jedes Prädicat eignet einem Subject, und ist in ihm begründet, organisch angelegt. Ist nun das Unendliche Prädicat des Bewußtseins, so muß im Bewußtsein selbst Unendlichkeit sein. Das aber kann hier nicht der Fall sein, weil das Bewußtsein eben das einzelne individuelle sein soll. Im allgemeinen läßt sich nicht bezweifeln, daß das, das uns Ursache aller Sachlichkeit ist, und in uns die Relativität überwindet, selber sachlich im höchsten Sinne sei, also auch subsistent sei. Denn diese Ursache kommt uns nicht von uns, denn soweit wir für uns sind, sind wir unvermöge, sachlich zu sein. Also es ist ein Höheres in uns, aber auch über uns, soweit wir noch für uns, in unserer einzelnen Subjectivität sind, und als solches ist es subsistent. Es fragt sich nun, auch für sich oder nur in uns. Es könnte der allgemeine Geist der Menschheit sein; aber dann wäre es doch nicht die wirkliche Menschheit, sondern die ideale, nicht die gesammten vielen einzelnen Menschen, nicht das Ganze aus den Theilen, sondern das Ganze vor den Theilen und über den Theilen. So wäre es also doch für sich, und auch in allen einzelnen, sofern alle an ihm theilnehmen; sie sind nur dadurch eins, im Stande sich zu verstehen, gegenseitig zu verständigen, weil sie alle an Einem theilnehmen. So viel steht also fest, das Unendliche ist auch für sich, vor und über den Einzelnen, und es ist auch in den Einzelnen,

und spricht sich in den Einzelnen aus, und durch dieses Aussprechen ist dem Einzelnen eigen, zu denken und zu erkennen. Wenn nun aber der eigentliche Begriff der Selbständigkeit der ist, daß das Wesen sich auch für sich auslegt, und nicht seine Auslegung nur in andern hat, so bestimmt sich danach die vorgelegte Frage näher. Im zweiten Fall nämlich ist es für sich nichts Ganzes, sondern das, in dem es seine Auslegung hat, oder seine Auslegung, die in diesem ein Bestandtheil des Wesens dieses andern ist, und insofern auch dieses andere, ist mit ihm das Ganze. Aber, wenn das Absolute zuerst für sich ist, und in uns nur participative, so ist auch das, was in uns seine Auslegung sein kann, nicht schlechthin in uns, sondern ebenfalls zuerst für sich im absoluten Subject, und nur participative in uns. Diese Frage ist nicht eine Frage für sich, sondern hängt von der Beantwortung der ersten ab. Das Bewußtsein hat kein anderes Verhältniß zu dem, was die Auslegung des Absoluten sein kann, als zu dem Absoluten selbst. Das Absolute muß als solches in allem sein; indem es in uns ist, wird es eine Kraft des Bewußtseins — es verwandelt sich, indem es in unser Bewußtsein eingeht, in eine Kraft des Bewußtseins, und zwar geht es ganz ein, wie es für sich ist in seiner ganzen eigenthümlichen Organisation. Wir sind nicht seine Organisation, sondern wir sind wie die Dinge nur durch seine Organisation. Diese Organisation nimmt uns in sich auf, und indem sie sich uns aneignet, wird sie in uns unsere Potenz, eben diejenige, die wir den Geist nennen. Sie ist nicht in uns, sondern vielmehr wir sind in ihr, und wir ergreifen nur sofern als wir ergriffen sind. Was davon in uns als eigenthümliche Potenz ist, ist nicht das Ansichsein, sondern nur eigenthümliche Reproduction des Fürsichseienden. Es ist aber als solche in jedem dasselbe, weil es eben als das Absolute oder schlechthin Allgemeine von Natur fähig und bewogen ist, sich allem zu geben, und in jedem doch ganz es selbst zu sein. Das Nähere in Bezug auf diese Fundamentaluntersuchung kann nur in der Abhandlung selbst entwickelt werden.

Man hat ferner auch den wissenschaftlichen und philosophischen Zweifel von dem sittlichen zu unterscheiden. Ein Zweifel an das Absolute ist ein sittlicher Zweifel. Denn da das Absolute sofort als evident sich zeigt, wo nur die analysirende Betrachtung in die

Tiefen des Bewußtseins selber sich zurückwendet, so kann ein Zweifel an das Absolute nur darin seinen Grund haben, daß der sinnlichen Wirklichkeit ein höherer Werth beigelegt wird als den innern ethischen Postulaten des Geistes. Das Wissen vom Absoluten ist mit dem wahrhaft menschlichen Bewußtsein identisch. Ein Zweifel an dasselbe kann nur von der Berückung und Verrückung des Bewußtseins und des Intellects durch eine falsche Neigung, einen abirrenden Willen herrühren. Eine andere rechtlose Art zu zweifeln, die auch mit dem sittlichen Zweifel in der Regel auf das nächste zusammenhängt, ist die, daß während der wissenschaftliche Zweifel nur das endliche Verhältniß ablehnt, um dagegen sofort das Verhältniß zu suchen, das die Sache im Unendlichen hat — nun hingegen die Sache schlechtweg, nicht das Verhältniß, die Zufälligkeit, in der sie dargeboten wird, sondern die Sache selbst negirt wird. Der wahrhaft wissenschaftliche Geist läßt zwar nichts ungeprüft zu, schließt aber auch nichts von der Prüfung aus. Wo letzteres geschieht, kann nur eine einseitige Voreingenommenheit zu Grunde liegen. Man hört heutzutage oft: Die Mythen vergangener finsterer Zeiten, der Dogmaglaube, der Wunderglaube sind durch die Fortschritte der Wissenschaft beseitigt, sie finden keinen Raum mehr in der modernen Weltanschauung. Nun läßt sich das allerdings nicht in Abrede stellen, daß für den, der diese moderne Wissenschaft und Weltanschauung für seinen Theil acceptirt, allerdings jenes andere sich nothwendig ausschließt. Allein sehen wir genau zu, so finden wir, daß die Gewichte völlig gleichstehen. Denn jene moderne Wissenschaft, im besondern die hier doch vor allen gemeinte Naturwissenschaft ist doch, abgesehen von den rohen sinnlichen Thatsachen, die weder beweisen noch widerlegen, eben nur ein System von Hypothesen, und die ganze moderne Weltbetrachtung, die durch Schlüsse, sei es aus jenen sogenannten Wissenschaften, sei es aus einer allgemeinen oberflächlichen und populären Ansicht des Daseins, gebildet wird, charakterisirt sich eben dadurch doch auch nur als Meinung. Als Meinung ist ebenso auch das Dogma zu bezeichnen, und das Wunder ist eine historische Ueberlieferung, an die in ihrer Aeußerlichkeit und Zufälligkeit sich nothwendig allerdings die Kritik anheftet. Es steht also hier Hypothese gegen Ueberlieferung, Meinung gegen Meinung, ein Aeußerliches und Relatives gegen das

andere, und ist da keine höhere Instanz, nicht ein Allgemeines und eben darum „Unparteiisches“, aus dem sich die Entscheidung bestimmt, sondern der Kampf ist blind, und wird lediglich einseitig entschieden. Gründe, die allgemein und unabhängig sein müssen, können nicht aufgeführt werden; die Entscheidung wird gesprochen in leeren unwissenschaftlichen Behauptungen; von den Gegensätzen, die beide einseitig und einem höhern Allgemeinen unterthan sind, von dem aus sie beide der Kritik unterliegen und in dem erst sie sich bewähren sollen, setzt sich je der eine absolut und unbedingt und geberdet sich in seiner Einseitigkeit und Aeußerlichkeit als die absolute Wahrheit.

Darum ist die Philosophie eine so ungeheuere Geistesthat, weil sie die Emancipation enthält von der ganzen Traditionsreihe, in die der Mensch verwickelt ist, und von dem Andrang der natürlichen Realität, der rohen Thatsache. Es ist die allerhöchste Freiheit, die sich in der Philosophie ausführt. Denn jene Emancipation ist nicht die willkürliche grundlose Negation, sondern sie ist diejenige Befreiung, die von dem andern nicht los, aber von ihm frei und seiner Herr macht — deren Inhalt ferner nicht eine formale, sondern die wahre substantielle Freiheit ist, die Freiheit, die die Nothwendigkeit als innere in sich, nicht sie außer sich hat, oder von aller Nothwendigkeit los in dem Leeren agirt. Die Philosophie ist in Wahrheit eine göttliche That. Denn nicht die endliche Subjectivität ist es, die sich von der ebenso endlichen Objectivität trennt, sondern es ist eigentlich das Göttliche im Menschen, die Einheit, die der Geist mit dem Unendlichen hat, welche die bloße Endlichkeit und Aeußerlichkeit ausschließt, und die Wirklichkeit zwingen will, geistig, ideal, vernünftig zu sprechen. Insofern verlangt der Mensch, um einem Besondern zu glauben, Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung gründet sich nicht auf eine Conformität der Sache mit einigen allgemeinen oberflächlichen Ansichten oder Grundsätzen, die der Mensch, sei es aus Tradition, sei es aus eigener nach bloßer Wahrscheinlichkeit, also durchaus einseitig, relativ bestimmender Empirie genommen und mit denen er sich identificirt hat, sondern darauf, daß sich in jenem eine unbedingte Gestalt entdeckt, wodurch es in seiner Art sich der Unbedingtheit des Absoluten anschließt — das Absolute ist hier die Grundlage der Ueberzeugung, die den

ganzen in dieselbe aufzunehmenden Inhalt bestimmt. Bei der Ueberzeugung handelt es sich nicht um eine Conformität des Objectiven mit dem Subjectiven (den subjectiven Meinungen), die als solche beide nur zufällig sind, — es handelt sich um eine Aufnahme des Objectiven und des Subjectiven in das Absolute, um ein Freiwerden desselben in diesem. Nicht um das Verhältniß handelt es sich, daß das Objective dem Subjectiven gefällig werde, sondern um den Inhalt des Objectiven, daß er ein von dem Subject ganz unabhängiger allgemeingültiger sei. Heutzutage will jeder Hans Dunst nur das glauben, von dessen Wahrheit er eine Ueberzeugung hat. Aber die Ueberzeugung kann hier nur auf die Conformität oder Difformität zurückgehen, die ein Gegebenes mit den aus leidenschaftlicher Neigung und oberflächlicher Scheinbarkeit fließenden Ansichten und Grundsätzen der endlichen Subjectivität hat. Wahre Ueberzeugung gewährt nur die Philosophie, und nur auf dem Standpunkt der Philosophie besteht ein ganzes Recht der Ueberzeugung.

Wenn nun der Boden der Philosophie dasjenige Bewußtsein und Organ ist, in dem die Einheit des Geistes ist mit dem Absoluten, wenn also die Philosophie dieselbe Wurzel hat mit der Religion und Sittlichkeit, so geht die Philosophie von vornherein von der Gewißheit aus, daß das Heilige und Gute, und überhaupt das Ideale und Ethische auch unbedingt gelte und wahr sei, und hat von vornherein das bestimmte Interesse, jenes in ihren Evolutionen immer festzuhalten. So hat auch wol niemand, der sich für einen Philosophen gab, die Stirn gehabt, zu sagen, auch das Heilige und Gute sei von vornherein als eins jener Vorurtheile anzusehen, von denen sich der Philosoph zu abstrahiren habe. Er konnte das wol sagen von dieser oder jener religiösen oder sittlichen Ansicht und Auffassung, aber es von dem Religionssittlichen selbst zu behaupten, würde ihn sofort vor dem wahrhaft menschlichen Bewußtsein verurtheilt haben. Denn eine besondere religiöse und sittliche Auffassung kann etwas Zufälliges sein, und ist es in der Regel. Denn wie der Mensch sein Bewußtsein und Gewissen explicirt, das hängt von den äußern und innern Bedingungen ab, in die seine Subjectivität verflochten ist. Denn das Gewissen explicirt sich nicht selbst im Menschen, sondern der Mensch explicirt sein Gewissen.

Plato definirt die Philosophie als eine sehnsüchtige Liebe zur Wahrheit, während die Neuern verlangen, daß nur die Reflexion völlig kalt und affectlos walten soll. Mit Recht wurde namentlich von Baader diese Forderung völliger Interesse- und Affectlosigkeit zurückgewiesen. Uns scheint ein brünstiges Verlangen, das Angesicht der Wahrheit zu schauen, ein nothwendiges Ingredienz des Philosophen zu sein. Der Philosoph muß eine Leidenschaft für die Wahrheit haben; der philosophische Eros muß in ihm geboren sein, der ihn innerlich zwingt, dem Aeußerlichen, Zufälligen und Endlichen zu fliehen und mit aller Gewalt das Ewige zu suchen. Philosophie ist nicht so sehr eine Arbeit des Verstandes, als des ganzen Menschen und des Gemüths, das als schwingender Punkt der Einheit alles regiert und belebt. Das Gemüth macht erst die Arbeit fruchtbar und füllt sie mit wirksamen Kräften. Wie ich nur lieben kann, wo ich erkenne, so kann ich auch nur erkennen, wo ich liebe. Denn die Liebe bringt mir die Sache erst lebendig nahe, sie setzt mich in die Sache und die Sache in mich, und macht Eins. Es ist aber hier nicht eine schon besonders bestimmte und afficirte Liebe, sondern die „reine" Liebe, das rein menschliche, urbare Interesse gemeint, das in Bezug auf Besonderes, Bestimmtes zunächst allerdings wieder Interesselosigkeit ist.

Das Geschäft des Philosophen hat von Natur viele und schwere Bedingungen. Das Positive in der Philosophie, abgesehen von dem Material der Erfahrung, das bei ihr nur unbeschränkt, und je vollständiger und allfälliger um so gemäßer sein kann, — ist ihre Geschichte. Der Philosoph muß sich der philosophischen Ideen, wie sie in der Geschichte sich entwickelt und formirt haben, auf eine solche Weise bemächtigen, daß sie ihm nur wie Elemente werden, mit denen er in freier Kunst spielt, sie componirt und discernirt. Schon dies ist eine Bedingung, die die ganze Kraft vieler Jahre verlangt, selbst dann, wenn das Studium der Quellen und Originale nicht zu einer völligen Selbständigkeit der Auffassung unbedingt nöthig wäre, und sich einer mit den verschiedenen Reproductionen der Geschichtschreiber — jedenfalls doch nie mit einer einzelnen allein, die in der Regel unvollständig sowie einseitig und schief ist, da jeder Geschichtschreiber vorher schon sein System hat, aus dem heraus er auffaßt und beurtheilt — begnügen könnte. Sodann gilt es, in dem Gewebe dieser Elemente die „Urphäno-

mene", die lichten Linien zu finden, darauf folgen die Bestimmungen der neuen Momente, wie sie sowol die innere Consequenz wie der fortgeschrittene Stand der Kenntnisse zu fordern scheinen, und endlich die Arbeit, die alles in gegenseitiger Uebereinstimmung ausführt. Da ist denn nun nicht die ganze Klarheit auf einmal da, sondern es ist ein Fortschreiten von Klarheit zu Klarheit, und es ist kein bedeutender Philosoph, in dessen Schriften nicht solche Stufengänge der Entwickelung gefunden werden. Sonach ist es nun durchaus keine kinderleichte Sache, sondern eine schwere Mannesarbeit, den Philosophen zu machen. Und in einem ganz bestimmten und keineswegs der allgemeinen Bildung geläufigen Context der Begriffe, Methoden und Ideen stehend, ist seine Wissenschaft ein ganz apartes Gebiet, das nur nach Leistung bestimmter entsprechender Bedingungen mit Sicherheit und innerer Berechtigung betreten werden kann. Dennoch heißt es überall, es mache sich jeder seine eigene Philosophie, und ganz consequent glaubt nun jeder hergelaufene Mensch in seiner glorreichen Eigenschaft als Selbstdenker in der Philosophie mitreden und der Philosophie ins Wort reden zu dürfen. Solche Leute, die nicht die Fähigkeit haben, einer philosophischen Beweisführung und Entwickelung zu folgen und ihren Zusammenhang zu beurtheilen, sprechen über ein System ab, nur nach seinen Resultaten, nach dem populären Résumé, das gefällige Kritiker aus demselben ziehen und in Curs setzen, oder nach der allgemeinen Richtung der Gedanken, die ihnen eine kurze Uebersicht klarlegt, und bestimmen ihr Urtheil nach dem Verhältniß, das jene Resultate zu ihren eigenen subjectiven, vorgefaßten Lebensansichten haben. Es sind die tyrannischen Machtsprüche des bornirten populären Verstandes, die hier dem Philosophen begegnen. Diese mögen nun ihre praktischen Consequenzen haben, aber sie haben keine sachlichen. Denn in der Philosophie sind die Resultate für sich gar nichts, die Entwickelung und Begründung ist alles. Sowenig der Philosoph blos behauptet, sowenig kann er von bloßen Gegenbehauptungen berührt werden. Er steht nur dem Ebenbürtigen Rede; denn über Philosophie kann nur durch Philosophie, aber durch wirkliche Philosophie, geurtheilt werden. Jenen Unfähigen, Plumpen und Vorlauten, jenen von den Musen verlassenen Seelen gegenüber bleibt ihm nur übrig, für den Verständigern und Urtheilsfähigern den Misbrauch zu constatiren,

und vor voreiligen Schlüssen aus solchen Angriffen sich und seine Philosophie zu verwahren. Vor einigen Jahrzehnten war es der bornirte Supranaturalismus, der so die Philosophie mishandelte — jetzt steht der Philosophie der ebenso bornirte Naturalismus entgegen. Jene ältern Jünger der Philosophie wurden von denselben literarischen Demagogen als Apostel der Befreiung der Geister gepriesen, welche ihre neuern Nachfolger Apostel des Geisterdrucks und der Finsterniß schelten. Denn es mögen nun z. B. in meiner Philosophie die Resultate vielleicht positiver sein, als sie es dort waren, das ist sachlich ganz gleichgültig. Sicher ist doch, daß hier wie dort Philosophie ist, Unabhängigkeit von der Tradition und aller Aeußerlichkeit — reines, freies, nur aus sich selbst sich bestimmendes Wissen — und der Haß gegen alles Zufällige, Einseitige und Beschränkte, sofern es für sich einen äußern oder innern Einfluß auf die Ueberzeugung in Anspruch nimmt.

Es bleibt noch einiges zu bemerken über die Methode, in der die philosophische Wissenschaft sich zu bewegen habe. Die Philosophie hat auf der einen Seite das Absolute, auf der andern die Fülle des empirischen Materials; dieses soll sie mit jenem verknüpfen, um in ihm die Form zu entbinden, durch welche es den Werth als Erkenntniß annimmt. Indem es mit dem Absoluten in Rapport gesetzt wird, soll in dieser lebendigen Innewirkung die innere Wurzel entdeckt werden, die von ihm in das Absolute zurückgeht — jene Gestalt, in der es im Absoluten begründet, innerlich organisch in ihm bedingt und seines Wesens und Geschlechts ist. Es handelt sich nämlich zunächst nur darum, das Wesen, d. h. dasjenige des Dinges zu erkunden, was dasselbe an sich ist. Das Absolute ist nun das Ansich schlechthin, und es geschieht jenes, indem die Dinge in ihrer Bedingtheit im Absoluten, dieses das Absolute also als ihr Grund aufgefaßt wird. Um die *wirkliche* Genesis, in der die Dinge aus dem Absoluten hervorgehen, und selbst etwas für sich sind, handelt es sich zunächst nicht — nicht also auch um das Absolute als Causalität und inwiefern das Absolute Causalität sei, sondern darum, was die Dinge *im* Absoluten, was sie nicht real zeitlich, sondern ewig sind. Hier kann nun das einzelne besondere Ding nur bestimmt werden im Zusammenhang mit allen andern. Dieses Ganze, das an sich ein Kreis ist, zeigt sich in der Wirklichkeit nothwendig als

eine organische Reihe, als die Reihe der innern Ableitung oder der Deduction.

Die Philosophie hat unmittelbar das Absolute nur schlechthin an sich, in schlechthinniger Allgemeinheit, vor jeder besondern Bestimmung. Dies ist, was sie unmittelbar, schlechthin a priori hat. Indem sie die eigenthümliche Organisation und Auslegung des Absoluten, an der wie an dem Absoluten das Bewußtsein participirt, einzeln herausstellt (jene besondern Grundlagen und Principien des Begreifens, die Kategorien), begründet sie den Uebergang zu den einzelnen besondern Dingen. Soweit nun gewinnt sie sich das Princip — den Anfang, aber nicht Anfang, wie der erste Punkt eine Reihe der Punkte anfängt, sodaß er mit dem zweiten, dritten und folgenden nur Eine Folge ausmacht und in Eine Kategorie zählt, sondern wie der Punkt, der in der Mitte steht und aus dem die Peripherie in allen ihren Bestimmtheiten und Besonderheiten genetisch bestimmt ist. Aber so, als Princip, ist der Punkt nicht in der Philosophie, sofern sie erst ihre Erkenntnisse gewinnt. Er erscheint nur so in der Darstellung. An sich hat ihn die Philosophie nur als Subject. Sie kann den Punkt nicht unmittelbar selbst bewegen, daß er lebendig wird. Seine Entwickelungen sind unmittelbar gegeben, und sie hat nur die innere genetische Verknüpfung auszuführen. Die Resultate sind in einem fertigen Dasein gegeben, und ihre Aufgabe ist es, indem sie die beiden Pole in Verbindung und Gegenwirkung bringt, die fehlende Genesis zu ergänzen, durch die der innere Sinn der Resultate offenbar wird. Das Absolute ist der ruhende Pol, zu dem die Resultate, welche die Erfahrung gibt, angeführt werden sollen, mit dem sie in innern innerlich genetischen Zusammenhang gesetzt werden sollen, damit sie in der organischen Bedingtheit in ihm zugleich so erscheinen, wie sie in ihrer Art mit ihm Eines Wesens sind. In seiner besondern Bestimmung nun muß jedes Einzelne von dem Zusammenhang alles Einzelnen abhängig sein. Das Einzelne bestimmt sich aus dem Absoluten nur im Zusammenhang alles Einzelnen, und diese innere Gegenseitigkeit alles Einzelnen im Absoluten stellt sich nothwendig als vom Absoluten ausgehende, organische Reihe dar. Es ist gesagt worden, Spinoza würde von Denken und Ausdehnung als Attributen des Absoluten gar nicht gesprochen haben, wenn sie ihm nicht die Erfahrung aufgedrängt

hätte. Ganz richtig! Alles Besondere, Concrete gewinnt der Philosoph nur aus der Erfahrung. Spinoza's Fehler bestand eben darin, daß er mit dem Princip die Resultate, welche die Erfahrung gibt, nicht in entwickelungsmäßigen, innerlich genetischen Zusammenhang brachte. Er verstand nicht, sie aus dem Princip abzuleiten, er pfropfte sie nur dem Princip auf, und suchte nur diese Gewaltsamkeit damit zu verdecken, daß er den Inhalt der Erfahrung in die äußerste leerste Abstraction übersetzte. Uebrigens ist es merkwürdig, daß derselbe Philosoph, der Spinoza diesen Vorwurf macht, denselben Fehler nicht bei einem andern entdeckte, den er zwar als den Vortrefflichsten verehrt, bei dem aber derselbe womöglich noch ungleich auffälliger ist — wir meinen bei Aristoteles. Denn bei keinem wol möchte das gewaltsame Experimentiren und die äußerliche Accomodation des besondern Erfahrungsmäßigen an einander entschiedener hervortreten.

Der Anfang ist das absolut Bestimmungslose, das Aller-Allgemeinste, das Elementarste. Er ist dies äußerlich nach dem, was er actu ist; innerlich nämlich ist er der Inhalt aller Fülle, und eben dadurch ist er Princip. Aber der Geist entwickelt diese Fülle nicht aus ihm spontan, sondern durch eine Reproduction der Erfahrung aus ihm. So nun zeigt die Philosophie, wie ihr Gegenstand, das lebendige Sein, von seinem eigenen Anfang zu seinem Ende fortschreitet, d. h. wie er vom aller Elementarsten und Unmittelbarsten zum erfüllten Organismus sich vollendet. Und so nothwendig ist dies, daß, wenn ich etwa von den Resultaten ausgehend, aus diesen schlußmäßig das Unmittelbare gefunden hätte, ich nothwendig jene Resultate wieder aus dem Unmittelbaren heraus den Weg der Ableitung führen müßte, um sie nun erst wahrhaft, d. h. in ihm als seine Evolutionen, sein System zu erkennen. Jenen ersten Weg nennt man den inductiven oder analytischen. Allein es ist sicher, ich würde jenes Unmittelbare nicht inductiv gefunden haben, hätte ich es nicht vorher unmittelbar voraus erkannt. Denn die Erscheinung, von der die Induction ausgeht, und durch die sie bestimmt ist, hat als solche zu ihm ja gar keine Proportion. Die Induction ist daher nur ein Umweg, um mich seiner klar zu werden: Gewisser aber kann sie mir es nicht machen, als es mir schon a priori ist; denn alle Gewißheit, die sie gibt, ist nur Wahrscheinlichkeit. Seine Gewißheit aber ist

die sachliche Nothwendigkeit und Evidenz. Soll aber die Induction mehr gelten, als jener bloße Umweg der Darstellung und subjectiven Versicherung, — soll die Erfahrung wirklich die Elemente hergeben, aus denen sich das Unbedingte erzeugt, dann ist vollends nicht zu hoffen, daß wir das Gesicht der Wahrheit sehen werden. Ueberhaupt die einfache und jedem einleuchtende Forderung der Wissenschaft ist die, daß die Erfahrung aus dem Princip begriffen werde, daß, um den Inhalt der Erfahrung zu begreifen, ein Princip ein δος που στω sein müsse, das an sich unabhängig nicht selbst wieder Erfahrung oder aus der Erfahrung Herausgelöstes und Abstrahirtes sei. Nicht das Princip aus der Erfahrung, sondern die Erfahrung aus dem Princip, so ist zu erklären. Diese beiden Alternativen schließen sich nothwendig aus.

Alle Operationen unserer Vernunft involviren unmittelbar das Unendliche. Dies ist das unsere Vernunft Substantiirende, die Vernunft muß auf irgendeine Weise in ihm gewurzelt sein. Hier ist es nun eine specifische Potenz, die weder aus den äußern Objecten durch Abstraction (denn auch die Abstraction würde an sich schon es voraussetzen und es selbst ist in der Vernunft nicht als ein nachfolgendes, sondern constitutives), noch aus der Subjectivität erklärt werden kann, und somit nicht Reflex oder Function von dieser ist. Somit muß es wol an sich sein, sodaß das Bewußtsein nur an ihm participirt. In der Vernunft selbst aber erscheint es als nothwendig und evident. Denn für sie ist es und was die Dinge in ihm sind, die Ideen — das Wesen, die Wahrheit, von dem alles Dasein nur die äußere Repräsentation ist. So aber entscheidet sie, indem sie auf das Bild blickt, das sie von ihm in sich hat. Das Sein selbst erfaßt das Denken nicht. Das Sein wird nur erfaßt durch Zurückgehen auf das Bewußtsein, aus dem das Denken in seiner Eigenthümlichkeit hervorgeht, denn Bewußtsein ist Einheit von Wissen und Sein.

Aus unsern bisherigen Erörterungen hat der Leser leicht entnommen, daß das Absolute — welches nothwendig Alpha und Omega der Philosophie sein muß, sofern auch die vollendete Entwickelung sich nur als das Pl𝔢roma, der erfüllte Organismus des Absoluten erweisen muß — daß also das Absolute nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein und dessen Functionen erklärt werden könne. Es zeigt sich uns zuerst nicht als eine äußere Thatsache,

sondern als eine Thatsache des Bewußtseins. Wäre es in uns nicht als diese, so würde jede historische Realität, die es etwa außerdem annehme (in einer sogenannten Offenbarung), für uns nicht den geringsten Bezug haben. Nur durch die innere Offenbarung, die mit allem menschlichen Bewußtsein identisch ist, kann ein solches Heraustreten in die Geschichte für uns die Bedeutung einer Offenbarung annehmen. Und für uns wäre es doch zunächst nur bestimmt.

Wenn nun also das Absolute nur aus dem Bewußtsein und dessen Elementen entwickelt, oder nicht eigentlich entwickelt, da das Bewußtsein nicht Princip ist, sondern freigemacht werden kann, da es nur in dem Bewußtsein involvirt ist, so ist ohne weiteres klar, daß die Philosophie von einer Analyse des Bewußtseins ausgehen, oder damit beginnen muß. Der Anfang der Philosophie ist also allerdings inductiv. Aber diese Induction ist eine andere als diejenige, mit der wir es vorhin zu thun hatten. Denn jene legt die äußern Thatsachen zu Grunde, und will von diesen aus durch eine continuirliche aufsteigende Folge der Abstractionen oder durch die Fülle übereinstimmender Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus verschiedenen Fällen (also durch Experimentiren) dasjenige gewinnen, worin diese innerlich bedingt sind, in dem sie wurzeln. Dagegen diese geht von der gewiß unwiderleglichen Ansicht aus, daß durchaus keine Berechtigung besteht, so ohne weiteres in das äußere Dasein hineinzufallen, sondern daß der gewiesene Anfang für den Menschen eben der Mensch sei, und für das Erkennen der Geist und die constitutiven Elemente seines Wesens; daß man, ehe man nach außen gehe, sich erst in sich ausarbeiten müsse; ehe man zu dem Aeußern in ein Verhältniß eingehe, zuerst sein Verhältniß zum Aeußern überhaupt untersuchen müsse, und wie weit das Aeußere Gültigkeit habe, und wie weit das Innere oder der Geist mit dem Aeußern reiche. Sie geht ferner von der Ueberzeugung aus, daß das Innere, das Bewußtsein allein geeignet sei, das Unbedingte zu erforschen, da hier schon im voraus alle Momente in einer reinen und zufallfreien Gestalt sind, während das Aeußere eben doch äußerlich und voll Relativität sei, und in der Subjectivität schwanke, und diese Relativität und Zufälligkeit nothwendig auch auf das Resultat übertragen müsse. Endlich unterscheidet sie sich von der andern auch dadurch, daß die Momente, die sie zu Grunde legt, ihr nicht die Voraussetzungen eines Schlusses sind, sondern nur die

Staffeln, um zum Höchsten aufzusteigen — oder die Schalen, die jede besonders hervorgehoben, und dann beseitigt werden, bis das in ihnen nicht substantiell Einbegriffene, sondern nur in sie Verhüllte und Verwickelte, das Unbedingte, zu Tage tritt. Kurz sie will nicht beweisen, sondern nur erst zum Bewußtsein bringen.

Wenn nun aber die Philosophie zu diesem Punkte vorgedrungen ist, zu dem Punkte, von dem alles Licht ausgeht, so drängen sofort die in der Analyse des Bewußtseins specificirten Momente desselben zu einer höhern Gestaltung, die sie eben nun in jenem, im Absoluten erhalten sollen, und es wird also die Philosophie zunächst dazu übergehen, aus jener nun in ihrer Einzigkeit und Allgemeinheit herausgestellten Mitte des Bewußtseins die Qualitäten der einzelnen erkennenden Functionen und Factoren desselben zu bestimmen. An sich schon scheint es auch in dieser besondern Beziehung wieder nur natürlich, vor den besondern Erkenntnissen das Erkennen zu untersuchen und zu erörtern. Dies ist auch bereits von verschiedenen Seiten anerkannt und danach gehandelt worden. Allein wenn allerdings diese Forderung erst seit Cartesius und Kant (ebenso wie jene andere, daß überhaupt vom Bewußtsein und dessen Momenten und nicht von den Dingen ausgegangen werden müsse) ausdrücklich geltend gemacht wurde, so kann man doch nicht behaupten, daß dies an sich erst eine besondere Errungenschaft der modernen Philosophie sei, sondern dasselbe liegt ebenso gut in dem Zusammenhang des Platonischen Systems, und es möchten überhaupt wenig wahrhaft so zu nennende Philosophen sein, die nicht dieser Regel folgten. Erst in neuester Zeit, die für die Philosophie, wie man nicht leugnen kann, eine Zeit des Verfalls und der Entfremdung ist, haben einige als Philosophen gegolten, die nur das äußerlich Gegebene zu Grunde legten, und das Abc aller Weisheit und Philosophie, das Gnothi seauton vornehm verschmähten, ja die für das roh Thatsächliche eine leidenschaftliche Liebe hegten und die empirische Naturwissenschaft wie die Orakelsprüche einer unfehlbaren Autorität verehrten. Wie denn überhaupt Bornirtheit, Schwäche und Unselbständigkeit der Intelligenz und des Charakters wol niemals allgemeiner gewuchert hat, als heutzutage. Was aber ein rechter Mann und Philosoph ist, der nimmt sich heraus, vorläufig wenigstens einmal alles verdächtig zu finden, sei es der Consensus der Facultäten oder der Consensus der Concilien. Sein Denken an jenen weg-

zugeben, oder an diesen, das ist gleich schwach und niederträchtig.

Nun, wenn es sich hier nicht um eine freizumachende Voraussetzung, sondern jetzt um den absoluten Charakter, den objectiven Werth, das natürliche Gesetz der einzelnen Erkenntnißfactoren handelt, wenn hier also ein bestimmtes Besondere gültig bestimmt werden soll, so kann solche Untersuchung nicht so wie es verlangt wird ausgeführt werden, ohne daß der Gegenstand derselben im Absoluten als im Princip betrachtet, mit diesem verglichen, und im Sinne der Entwickelung verbunden wird. Es tritt also bereits für diese Voruntersuchung die Forderung wissenschaftlicher Entwickelung ein, und eine Entwickelung auf blos empirischem Wege kann keineswegs genügen. So hat die gemeine Logik, die eben lediglich empirisch ist, und in der nur einige leichte Beobachtungen auf ein Schema gebracht sind, eben deshalb für die Philosophie durchaus keine maßgebende Bedeutung. Sie ist vielmehr eine Vorübung für die empirischen Disciplinen, und wenn sie überhaupt für die Philosophie vielleicht einen ähnlichen (formalen) Werth hätte, so könnte ihr das doch nur zugegeben werden, unter der Voraussetzung, daß sie innerhalb der Philosophie erst sich bewähren, resp. sich kritisch reinigen und in ihre Wahrheit erheben sollte. Im übrigen nun kann unsere philosophische Untersuchung der Erkenntnißfactoren immerhin nur eine vorläufige sein, nur eine allgemeine philosophische Orientirung erzielen, die ihre nähern Bestimmungen, und damit ihren wahren Begriff erst da erhalten kann, wo die Erkenntniß im Zusammenhange der ganzen menschlichen Natur und überhaupt des ganzen philosophisch erkannten Daseins betrachtet wird.

Wenn nun diese Untersuchung der Prodromus der Philosophie ist, so schreitet von da die Abhandlung zu ihrer eigentlichen concreten Materie fort. Hat sie dort das Bewußtsein und die Potenzen des Erkennens im Absoluten betrachtet, so wird sie jetzt das Absolute durch die Bestimmungen des Bewußtseins und die Voraussetzungen des Erkennens betrachten. Denn wenn die erste Grundlage des Bewußtseins und des Erkennens das Absolute ist, als erste Grundlage aber es völlig bestimmungslos und nur als das allgemeine identische Subject sich darstellt, so verlangt nun es als solches ebenso sehr seine besondern Bestimmungen, als können dieselben nur in denjenigen Elementen des Bewußtseins gefunden und erkannt werden,

die ebenso Voraussetzungen desselben und seiner Functionen sind, sodaß ohne sie ein Bewußtsein und ein Denken nicht gedacht werden kann, die aber zwar in ihrer Art allgemein, jedoch nicht schlechthin und unbedingt allgemein, sondern vielmehr in bestimmter Besonderheit sind, und die sich besonders objectiv herausgestellt nicht als selbständig, sondern als in einem andern seiend, als Prädicatsbegriffe zeigen. Dies nun wären die Kategorien, und so sachlich aufgefaßt und erwiesen nicht nur als Kategorien des Denkens sondern des Seins, werden sie dann auch für die einzelnen Dinge begründend, maßgebend und bestimmend sein. Auf diese Weise bezeichnen sich zunächst zwei Haupttheile des Systems, die auch in ihrer gegenseitigen Correspondenz als ein Theil in zwei Untertheilen aufgefaßt werden können, und so füglich den gemeinsamen Namen der Logik oder Idealphilosophie tragen, deren erster Theil subjective Logik, der zweite objective Logik, analog mit der ältern Metaphysik oder Ontologie genannt werden kann. Jedoch ist es klar, daß im ersten Theil ebensowol objective, wie im zweiten subjective Momente zur Sprache kommen werden, wie denn eine Unterscheidung der einzelnen Disciplinen größtentheils nur nach dem herrschenden und was Zweck (Thema) und Mittel ist, bestimmt werden kann. Diese Unterscheidung aber einer objectiven Logik liegt in der That in der Consequenz der Entwickelung der philosophischen Anschauungen in der Geschichte. Sie ist keineswegs für eine specielle Entdeckung der neuern Zeit anzusehen. Denn bereits die Platonischen Anschauungen basiren wesentlich darauf, daß die Principien und natürlichen Methoden des Denkens eine allgemeine Gültigkeit haben, und für sich dargestellt ein, ja vielmehr das Ansichseiende und seine Bestimmungen darstellen. Und fürwahr, die ganze Philosophie hängt davon ab. Nicht nur, daß ohne eine begründete objective Gültigkeit jener ein Erkennen im wahren Sinne unmöglich wäre, alles Erkennen sich nur auf ein Construiren für den Menschen reduciren würde, sondern auch, daß nur so der Philosophie ein gesicherter Fortschritt, ein Wissen und ein gesichertes Wissen geboten ist. Denn das kann man in der That ein unphilosophisches, ein blos in der Meinung sich haltendes Verfahren, einen unkritischen Dogmatismus nennen, wenn sofort das Denken in die Dinge hereinfährt, oder wenn es hereinfährt in die abstracten Begriffe, die es von den Dingen abgezogen, in sich gesammelt hat, als wären in diesen nun

die Principien des Seins und das Seiende an sich zu begreifen. Denn das ist ein bloßes blindes Experimentiren, wo die Resultate lediglich nach dem subjectiven Scheinen gebildet werden. Und gerade solches Experimentiren möchte jener neuern Logik als Ontologie vorzuwerfen sein, von der man vielleicht geneigt war, unsere Unterscheidung abzuleiten. Wir aber fühlen uns immer mehr geneigt, unserer Meinung Glauben zu schenken, daß man besser gethan hätte, mit größerer Liebe, innigerm Verständniß und mehr Lust zu lernen als zu lehren und zu kritisiren, Plato aufzusuchen, und daß eigentlich in vieler Hinsicht die Neuern vor dem einfach klaren Sinne mehr einen großen Dunst oder ein künstliches und verwickeltes Labyrinth geschoben haben, als wirklich aufgeklärt und gefördert. Nun, jene Principien des Bewußtseins und Denkens, ohne die dieses nicht gedacht werden kann, und die sich somit leicht eruiren lassen, diese sind dagegen ein Bestimmtes, Festes, Gegebenes, Thatsächliches, das jeder anerkennen und zugeben muß; hier findet kein Spiel der Hypothesen, kein Nebuliren des schwärmenden Scharfsinns statt — hier sind mit Einem Wort bestimmte allgemeingültige Ausgangspunkte und Maßstäbe. Hier ist ein Fortschreiten möglich ohne Lücken, Sprünge und Willkürlichkeiten, hier ist erst ein System. Das andere hat nur die äußere Form des Systems.

Wenn nun auch die Idee über allem Zweifel ist, ja das wahrhaft primitiv Seiende ist (wovon der Beweis eben in der Abhandlung näher geführt werden soll), so wird doch dabei eine reale Beschaffenheit, ein Substrat der Existenz, der Realität und realen Wirksamkeit vorausgesetzt. Unwillkürlich nimmt jeder Unbefangene alle Entwickelungen in und aus der Idee nur als subjective Constructionen, und fragt, wie sich denn in der Wirklichkeit die Sache ausnehme. Denn wenn er in das wirkliche Dasein mit seinen Sinnen hinausblickt, so sieht er freilich, daß es dort in der Wirklichkeit ganz anders vor sich geht. Nun, subjective Construction ist jenes freilich nicht; denn das weist die Logik auf das bestimmteste nach, daß die Idee ein Objectives ausdrücke. In diesem Sinne, substantiell subjectiv ist es also nicht. Aber es ist formell subjectiv. Das Objective ist in der Logik noch in der subjectiven Form. Die Vernunft nämlich hat das Objective oder Seiende nur unter dem Verhältniß des Erkennens, nicht unter dem Verhältniß des Seins, der Realität, nur nach idealen Werthen, nicht nach seinen realen

physischen. Insofern hat man auch von alters her von den Denk-Kategorien die Natur-Kategorien unterschieden. Entsprechend lassen sich auch logische und anschauliche Begriffe unterscheiden, solche die a priori und die a posteriori gebildet sind und unmittelbar eine innere Anschauung involviren. Und es gibt manches, was aus jenen gar nicht zu begreifen ist, wie z. B. der Raum, den Aristoteles die Naivetät hatte, unter die logischen Kategorien aufzunehmen. Von da an nun nachdem diese Realbegriffe bestimmt sind, treten die Elemente der Logik, speciell der objectiven, in das Recht bloßer Constructions- und Begriffsmittel zurück; sie treten nun nicht mehr selbständig heraus. Allein die sich jetzt entspinnende Entwickelung bezieht sich doch wiederum auch auf jene zurück — sie überträgt nur die dort gewonnenen und befestigten Resultate in das Reale. Sie schließt sich insofern aufs engste an, und bedient sich im Rückblick und in der Stützung auf jene derselben mehr oder weniger strengen deductiven Methode. Der Anfang zwar muß nothwendig inductiv sein. Wenn zunächst das reale physische Subject und seine ersten Grundbestimmungen gefunden werden, oder die reale Qualität des Absoluten entdeckt werden soll, so kann das natürlich ebenfalls nur inductiv geschehen. Von da an aber tritt die Beziehung auf die Logik und der Parallelismus mit ihr in seine vollen Rechte. Uebrigens wolle man von uns keine Pedanterie in der Unterscheidung dieser Disciplinen erwarten, in Bezug auf das, was genau in der einen oder andern zur Sprache käme. Wir schreiben ja für Menschen, und nicht für Professoren und Studenten, wie wir denn auch selbst zu keiner dieser Kategorien zählen.

Nun wir sehen also hier einen neuen Theil der Philosophie sich formiren, den wir im Gegensatz der Idealphilosophie oder Logik als Realphilosophie oder Metaphysik bezeichnen möchten. Hier allerdings sind wir außer Stande, uns auf Plato zu berufen. Plato und das ganze Alterthum überhaupt wußte von keiner Wissenschaft, die mit Realbestimmungen handelt; wenn etwa in der Platonischen Naturphilosophie Verwandtes vorhanden scheinen könnte, so ist doch jener von ihrem Urheber nie ein wissenschaftlicher, sondern nur ein hypothetischer Charakter zugeschrieben worden. Der Grund, warum das Alterthum nur eine Idealphilosophie, also nur logisch abstracte Wissenschaft hatte und haben konnte, kann erst im letzten Theile des Systems, in dem geschichtlichen Theile, ein-

gesehen werden. Man könnte uns jedoch einwenden, daß bei Aristoteles bei den Epikuräern unleugbar Realbestimmungen gefunden wurden. Aber dieser Einwand würde zeigen, daß man uns gänzlich misverstanden. Denn das sei fern von uns, daß wir unter Realphilosophie einen Empirismus verständen, d. h. den bloßen Schematismus der Erscheinung oder das System der Wahrscheinlichkeitsschlüsse unmittelbar aus dieser. Dasjenige vielmehr, das hier gefunden und in dem hier fortgeschritten werden soll, das ist der Ausdruck für das innere Subject und seine wesentlichen Bewegungen, aus denen das wirkliche Dasein hervorgeht und in seinen Verhältnissen sich bestimmt. Es soll auch hier ebenso wol das wahre Ansich gefunden werden, aber der reale Ausdruck für dasselbe. Es soll hier nicht das Wirkliche auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht, oder aus ihm unmittelbar etwas abgeleitet, sondern es selbst soll erst bestimmt werden aus dem, was hinter ihm ist. Es ist eben Philosophie, um die es hier zu thun ist. Also die alte Zeit war nicht im Besitz einer Realphilosophie oder auch nur ihrer ersten Rudimente. Aber ebenso wenig das Mittelalter, welches das Princip der neuen Zeit nur in der Form der alten vorzutragen wußte, nicht aus dem neuen Inhalt die neue eigene Form zu schaffen vermochte. Erst in der specifisch sogenannten neuen Zeit, als sich das Bewußtsein von der Tradition emancipirte, und selbstthätig unmittelbar auf die Quellen zurückging, da entstand eine Realphilosophie. Ihr Urheber war Jakob Böhme. Was Realphilosophisches sich bei den Folgenden findet, wie bei Schelling und Baader, das ist nur von ihm; und wir haben es ja jetzt schon ausgesprochen, daß der Gedanke einer Realphilosophie sich auch uns erst durch Jakob Böhme gebildet hat. Wir wollen Schopenhauer nicht den genialen Tiefblick absprechen, allein daß wir von ihm etwas erfahren hätten, was wir nicht schon dort viel besser gefunden, das können wir mit Ehrlichkeit nicht behaupten, und jeder kann leicht sehen, daß sich unsere Anschauungen nur in der Opposition gegen ihn ausbilden konnten, ohne daß überhaupt bestimmte besondere Vorurtheile wie gegen Pantheismus und dergleichen in Betracht kämen oder Stätte fänden. Wir glauben gerade unserm philosophischen Gewissen zu genügen, wenn wir einen leidenschaftlichen Widerspruch gegen das Religiöse, Ethische und Ideale uns bestens vom Leibe halten.

Wenn wir nun soweit die ersten Principien des Seienden erörtert haben, so wird alsdann das einzelne besondere Seiende selbst zu betrachten sein, und es bedarf keiner weitern Ableitung und Erklärung, um hier nun zuerst eine Wissenschaft der Natur zu finden. Auf diese würde folgen eine Wissenschaft des Menschen, die den Kreis schließt, sofern der Mensch es ist, der die Natur wieder mit den ersten (geistigen) Principien verbindet. Die Verbindung selbst aber würde in der sogenannten praktischen Philosophie zu beschreiben sein, die nach der Trilogie der ethischen Ideen sich ganz natürlich in Logik, Ethik und Aesthetik eintheilt. Auf diese nun werden wir hier kaum im Stande sein, mehr als beiläufige Rücksicht zu nehmen. Wenigstens die beiden letzten (die erste wird ja schon in dem ersten Abschnitt in der Hauptsache zu erledigen sein) begreifen ein Feld, das wir in seiner ganzen Ausdehnung andern überlassen müssen.

Hier würde nun wol der Ort sein, noch eine für die Beurtheilung eines philosophischen Systems sehr wichtige Anmerkung nachzuführen. Die allgemeine Meinung ist die, daß der Sinn der philosophischen d. h. der deductiven Methode ein solcher sei, daß alles Besondere sich dem Princip in der engsten Folge der Ableitung anschließe, jedes Einzelne in dieser Folge nur das Glied einer Kette sei, das nur mit Auflösung dieser Kette ausfallen könnte; daher man von einem System entweder alles oder nichts annehmen könne, und wenn etwa ein Glied sich der erweiterten Erfahrung gegenüber als unhaltbar erweise, so stürze das Ganze zusammen. Auch sagt man, hier werde aus dem Princip alles herausgesponnen, und insofern, heißt es, sei es ja leicht, alles Mögliche in der Entwickelung zu gewinnen, wenn man es vorher hineingelegt habe. Allein so wollen wir ein System nicht verstanden haben, und so ist es auch nicht zu verstehen. Der Philosoph hat auf der einen Seite das Princip, auf der andern hat er die Erfahrung. Seine Aufgabe ist, diese jenem zu assimiliren, und in dem genetischen Zusammenhang mit jenem in ihr einen jenem homogenen und ebenso in sich wie andererseits mit ihr, mit der Erfahrung oder mit der unmittelbaren Darstellung und Erscheinung übereinstimmenden Inhalt zu entwickeln. Der Mensch kann sich in Wahrheit nie von der realen Situation emancipiren, vermöge deren er immer ein Gegebenes außer sich hat, von dessen Kenntniß seine Erkenntniß durchaus be-

dingt ist, dessen Auslegung sich in ihrer Besonderheit wesentlich nach dem bestimmt, was ihm von demselben bekannt ist. Darum ist allerdings die gegenseitige Uebereinstimmung und die genetische Abhängigkeit, die alles zusammenbindet, und dem Einzelnen erst Gültigkeit gewährt. Aber diese Uebereinstimmung ist keine todte, starre, diese Abhängigkeit keine mechanische, daß sie keiner Bewegung fähig wäre, und keine Alteration vertragen könnte. Soll sich überhaupt die concrete Natur der Objecte in der Philosophie spiegeln, so kann hier das Ganze nur mit und in der Freibeweglichkeit seiner Theile bestehen. Sonst würde das System eine todte Maschine ohne lebendige Wirkung, und der Inhalt inhaltslose vage Abstractionen und Formalitäten, genau besehen triviale Dinge sein. Ein Beweis ist Spinoza, der allerdings eine ähnliche abstruse Idee von einem System hatte. So großartig seine Anschauung im ganzen ist, kann man die einzelnen Bestimmungen doch nur höchst seicht und trivial finden. Aber selbst Hegel hat sowol selbst nicht unwesentliche Aenderungen in seinem System angebracht, als sind solche von seinen Schülern, z. B. Rosenkranz, für gut befunden worden, ohne daß der Zusammenhalt des Ganzen dadurch gelitten hätte. Jene Anklagen und Angriffe gegen die deductive Methode sind überhaupt nur ein Kampf gegen Windmühlen, gegen den abstracten Begriff, den man sich in seinem Kopfe von einem System a priori zurechtgemacht hat, aber sie treffen die Sache ganz und gar nicht. Und ebenso kann man sehr wohl die Principien im allgemeinen acceptiren, ohne die einzelnen Folgerungen zu acceptiren, oder auch einzelne Folgerungen acceptiren ohne den Principien geradezu beizustimmen. Denn in Wirklichkeit macht sich in jedem System, das sich auf Einzelnes, Besonderes und Concretes einläßt, die Sache nicht so, daß alles aus dem Princip herausgesponnen werde, sondern daß beide zusammengeführt und miteinander harmonisirt werden, das Princip und die Erfahrung. Und endlich kann man auch einsehen, daß hier nichts in das Princip hineingelegt wird. Ja wer kann überhaupt solche Dummheiten behaupten, als wer von Philosophie ganz und gar nichts versteht?

Allein außer den logischen und metaphysischen Principien und außer den psychischen und physischen Thatsachen, ist noch ein Drittes, das thatsächlich, also schlechterdings nur a posteriori erkennbar und doch auch metaphysisch ist. Dies ist die Freiheit und die That.

Durch sie wird die Geschichte gebildet, und die Geschichte ist das sich gegenseitig in und durcheinander Bestimmen göttlicher und menschlicher Freiheit und That; denn Göttliches und Menschliches ist in seiner Vollendung gegenseitig durcheinander bedingt, und die Vollendung ist nur zu vollführen durch eine frei sich vermittelnde Entwickelungsreihe der lebendigen That. Die wahre Vollendung ist überhaupt nur durch Freiheit zu erreichen, und was sich selbst integrirt und reintegrirt hat, das ist wahrhaft vollkommen — wenigstens im Gebiet der Gegensätze, in dem dramatischen Spiel des realen Lebens. Hier also muß eine andere Methode platzgreifen, und eben damit ein anderer, der zweite Theil der Philosophie eintreten. Denn hier kann nicht mehr von einem Princip ausgegangen werden, aus dem das andere genetisch abgeleitet oder organisch entwickelt werde, sondern dieser Theil der Philosophie, diese Philosophie muß vielmehr direct von dem Gegebenen, von der Thatsache der That ausgehen, und von dem, was sein Bestehen nur durch diese That erklärt, und muß sich begnügen, in diesem nur den eigenthümlichen Sinn zu entwickeln. Denn in der Freiheit und der That, da führt sich die unendliche Variabilität und Individualität des Lebens aus; die That ist so unendlich individuell, wie das wirkliche Einzelleben mannichfaltig ist. Diese Mannichfaltigkeit und Specifität des Einzellebens geht aber nicht in die deductive Philosophie ein; denn diese hat von Natur nur das Allgemeine. Es ist aber in dieser Richtung hier das Allgemeine auch das Wesentliche, in Bezug auf die That aber ist das Wesentliche gerade das Individuelle. Denn die That ist nichts Physisches, sondern sie ist wesentlich metaphysisch. Daher ist hier in diesem Gebiete das Gegebene, Thatsächliche nicht wie dort das bedingt Maßgebende, das Mit-Bestimmende (nämlich mit dem Princip), sondern es ist das unbedingt Bestimmende, es ist selbst das Principielle. Andererseits tritt der ganze Inhalt des Daseins, der auch in der ersten Philosophie entwickelt ist, hier von neuem auch unter einen ganz neuen Gesichtspunkt, und erhält in diesem erst seinen specifischen concreten Begriff. Denn einmal wird er nicht mehr unter dem Gesichtspunkte des Daseins und Gewordenseins, sondern unter dem Gesichtspunkte des realen Werdens betrachtet. Es wird nicht mehr unmittelbar gefragt, was das Besondere, das eben da ist, — ist, sondern es wird sein Dasein und

sein Wesen betrachtet, wie es wirklich ward, und aus dieser Betrachtung concresciren in seinem Begriff erst die wahrhaft specifischen entscheidenden Momente. Z. B. in der ersten Philosophie nehme ich die Natur unmittelbar wie sie da ist, und suche so zu begreifen, was sie ist. In der zweiten aber suche ich eine realgenetische Verbindung der Natur mit den Principien, ich suche ihren Ursprung aus einer That zu begreifen, und die Momente dieser That, und ihre Bedingungen wie ihre Folgen im Einzelnen zu bestimmen. Wir werden ferner finden, daß, indem wir Natur und Mensch so wie oben angegeben betrachten, wir auf problematische Umstände und Verhältnisse kommen, die wir so nur einfach constatiren können, die uns so ganz unbegreiflich sind, wenn wir ihre Ursache nicht in einer bestimmten That zur Erfahrung bringen. Also dies zuerst. Alsdann aber wird jeder integrirende Theil des Daseins nicht mehr blos als ein Glied, ein System des bestehenden Universums aufgefaßt, sondern als ein Moment und ein Factor des Processes, in dem sich Göttliches und Menschliches in und durcheinander vollendet, und da von diesem alles abhängt, so kommt erst hier die wahre specifische Idee eines jeden zur vollen Erscheinung. Von jener ersten Philosophie also, die das Seiende ganz ungeschichtlich, außer den realen Bedingungen und Bestimmungen seines Werdens betrachtet, die es ganz aus dem Proceß heraushält, und nur das Wesen bestimmt für das Seiende, sofern es nur unmittelbar da und gegenwärtig ist, von dieser ersten Philosophie, die wir dieser ihrer Natur willen die theoretische nennen wollen, von der theoretischen Philosophie scheidet und unterscheidet sich die historische Philosophie, so genannt, nicht weil ihr Inhalt die Historie ist, sondern weil ihre Methode historisch ist, wie die Methode jener theoretisch. Jene Philosophie aber bereitet die historische vor, indem sie die Natur der einzelnen Factoren der Geschichte in ihren Grundlagen erörtert und auf sichere Weise bestimmt. Ohne sie würde die historische Philosophie eben nicht Philosophie sein können. Aller innern festen Maße bar gegenüber den Thatsachen würde sie nur einen experimentirenden Empirismus darstellen. Durch sie aber hat sie nun die Superiorität über die Thatsachen, wodurch sie im Stande ist, sie philosophisch aufzufassen und darzustellen. Uebrigens sieht man wohl, daß unsere Eintheilung von der Schelling'schen Unterscheidung

einer rationalen oder negativen, und einer geschichtlichen[1] oder positiven Philosophie beträchtlich verschieden ist. Schelling nämlich versteht unter der ersten nur eine Deduction und Construction abstracter Begriffe, welche die Vernunft vor allem wirklichen Dasein und vor jeder Berührung mit demselben in sich vorausshabe, während die zweite erst sich durch die Berührung mit dem wirklichen Sein im Bewußtsein oder außer ihm, das nun eben sofort als ein geschichtliches oder in der Geschichte aufgefaßt wird, bestimmt. Jene ist nur das Residuum, gleichsam Caput mortuum seiner Naturphilosophie. Da ist keine objective Genesis der Sache, sondern nur subjective Genesis der Begriffe von der Sache, und das Absolute ist ganz aristotelisch nicht Princip, sondern Resultat. Wir aber kennen weder eine solche Vernunft, die die mit der Potenz des Seins concentrische Potenz des Erkennens wäre, noch auch eine Philosophie, die etwa nicht sachlich wäre. Uns unterscheidet sich die erste und die zweite Philosophie nur durch die Form und durch den Gesichtspunkt, unter denen dieselbe Sachlichkeit entwickelt wird. Wir geben uns nicht mit Hirngespinsten ab — alle Philosophie ist uns nothwendig *positiv*. Aber die geschichtliche Philosophie ist nicht nur eine besondere Formation *neben* der *theoretischen*, sondern in Wahrheit sie ist erst ihre *Erfüllung*.

---

[1] Denn der Bezeichnung „geschichtliche Philosophie" bedient sich auch Schelling, z. B. bei der Erklärung des Jacobi'schen Standpunktes in den Vorträgen über die neuere Philosophie seit Cartesius.

Zweites Kapitel.

Die lichten Linien in der Geschichte der Philosophie.

„Unsere ganze neuere Philosophie", sagt Schelling in den „Weltaltern", „ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der frühern Bildung zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn und als hätte niemand vor ihm gedacht und philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grundirrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat." Er fügt hinzu, und wir können das für die folgenden philosophischen Entwickelungen in Anspruch nehmen: „Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Maßstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit den letztern abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen."

Schelling freilich blieb dieser Auffassung der Geschichte der Philosophie, und dieser neu genommenen Stellung in derselben nicht getreu, sofern er später seine Philosophie wenigstens von Kant und der an Kant sich anschließenden von Fichte und seinerzeit von ihm begründeten Bewegung nicht getrennt wissen wollte. Allein es bleibt trotzdem wahr, daß das Heil der Philosophie bedingt ist durch die entschiedene Ablösung von den Wegen, die durch Descartes' und Kant's Führung bezeichnet sind. Es soll damit nicht gesagt werden, daß diese Reihen gänzlich zu ignoriren seien, oder daß in ihnen nur Irrthum und nicht einzelnes Wahre sei, daß positiv und negativ für Methode und Aufgabe nicht

vieles ihnen verdankt werde. Es bezieht sich diese geforderte Emancipation auf die principielle Stellnng. Es ist heutzutage förmlich zur Mode geworden, alle neuen Begründungsversuche mit Kant in Verbindung zu setzen, und andererseits die Art des Verhältnisses zu Kant für ein Kriterium ihrer Gültigkeit anzusehen. Die sieben Städte können sich nicht heftiger um die Geburt des Homer gestritten haben, als die verschiedenen philosophischen Systeme um die genuine Nachfolgerschaft Kant's kämpfen. Kant wird hier der Prophet, der göttliche Worte redete, die zwar immerhin, wo sie in die Individualität des Propheten hineinspielten, einseitige Wendung nahmen, an sich aber Unendliches bedeuten. Alles will oder soll im Grunde nur die Eier ausgebrütet haben, die in den Fächern des Kant'schen Systems verborgen waren, Kant soll der Johannes sein, nach dem nun jeder sich für den verheißenen Messias ausgibt, Alt- und Neu-Schelling, Hegel (nach Rosenkranz), Schopenhauer, selbst (nach F. Hoffmann) Baader, und die dii minorum gentium. Vielfach ist das nur ein Gaukelspiel, das aber doch jedenfalls seine realen Consequenzen hat.

Die Philosophie hat sich nun vor allem von jenem ganzen Zusammenhang principiell zu emancipiren. Es ist zwar nicht vernünftig anzunehmen, die Wahrheit könne erst heute nach abertausendjähriger Vergangenheit entdeckt werden; sie muß allerdings bereits in mehr oder minder klarer Anlage historische Gestalt angenommen haben, und eine Philosophie, die sich außerhalb alles historischen Zusammenhangs setzt, scheint von vornherein verdächtig, und wird ohne alle organische Anknüpfung sich auch schwerlich innere Tüchtigkeit und dauernde Wirkung versprechen können. Aber indem ich einen Zusammenhang verlasse, setze ich mich in einen andern. Und jener Zusammenhang, den ich verlasse, ward ja eben erst dadurch, daß seine Anfänger allen historischen Zusammenhang aufhoben. Das stände daher auch uns wol zu. Warum sollten wir uns nicht dieselben Rechte beilegen können — ihnen gegenüber? Aber wir halten es nicht für gut, und vielmehr glauben wir, daß das Wesen des wahren Reformators darin bestehe, die Revolution dadurch zu contrerevolutioniren, daß er wieder in die historische Continuität zurücktritt, welche jene verlassen hat.

Sehen wir zu, wie die Sache — zunächst in Cartesius — ihren Anfang nahm. Ihr gegenüber stand lediglich der scholastische

Dogmatismus jener Zeit, der, der Genialität und Originalität seines Meisters (des Thomas von Aquino) entfremdet, von diesem nur die Formen mit äußerster Dürftigkeit der Begriffe zurückbehalten hatte; lediglich durch den Gegensatz gegen diese herrschende Schulphilosophie, durch ihre Negation war sie bestimmt. Jene hatte auf allen Seiten äußere Voraussetzungen gehabt, sie hatte ein äußerlich Gegebenes eigentlich nur formulirt. Den ersten Rang unter jenem nahm die kirchliche Glaubenssatzung, den zweiten die gemeine sinnliche Erfahrung ein. Die Modernität der neuen Philosophie bestand nun darin, daß sie sich nicht nur von allen äußern Verausseßungen, sofern sie in die Philosophie selbst substantiell bestimmend wirksam waren, emancipirte, sondern von diesen auch insofern, als sie als Materie als solche außerhalb der Philosophie blieben, um nicht sie zu bestimmen, sondern von ihr bestimmt zu werden — daß sie ferner nicht nur von der äußern Autorität einer landläufigen Meinung und Satzung sich emancipirte, sondern ihre Unbedingtheit in der Isolation der einzelnen Subjectivität, im einzelnen Subject, nicht im absoluten Subject und der Einheit des Einzelnen mit ihm suchten. Ihr begrifflicher Inhalt und Apparat war dabei im wesentlichen derjenige der Scholastik; auch das Organ war dasselbe, der endliche abstracte Verstand, nur daß er, während er dort nur Gegebenes construirt hatte, hier im „reinen Denken" lustig auf eigene Hand construirte. Insofern hatte also dieselbe Einseitigkeit nur eine andere Form angenommen. Die Falschheit dieser neuen Philosophie ist die unmittelbare Folge der Ausschließlichkeit ihres historischen Rapports mit einer principiell falschen Bildung. Zu derselben Zeit waren andere Bildungen entstanden, die eine wahre innere Ueberwindung der scholastischen Einseitigkeit mehr oder weniger involvirten, sofern sie diese nicht durch ihre formelle Antithese, sondern durch die höhere Einheit der Gegensätze aufhoben. Wir erinnern an Nikolaus von Cusa, Giordano Bruno, Marsilio Ficino u. a. m. Und selbst wenn man deren Bedeutung nicht so hoch anschlagen wollte, so waren doch eben durch sie die Schriften Plato's und Plotin's jetzt jedem zugänglich gemacht worden. Dies war der historische Zusammenhang, dies die näher oder entfernter die ganze vergangene Zeit (selbst die Scholastik in ihren ersten Ursprüngen wenigstens materiell, wenn auch nicht in der Methode) beherr-

schende Continuität, welche die moderne Philosophie zu ihrem größten Schaden ignorirte, an die wir in aller Weise wieder anknüpfen wollen.

Ebenso nun Kant bestimmte seinen Gedankengang lediglich durch den Gegensatz gegen eine neue verbesserte Auflage des scholastischen Dogmatismus, die ihren Anfang an Leibniz anknüpfend von Wolff nahm. Hier waren freilich die Satzungen des Glaubens beseitigt, dafür trat die Erfahrung um so vollständiger ein, denn sie begriff dieser Meinung nach auch transscendente Dinge, wie Gott, Seele u. s. w. Auf der andern Seite fanden sich Allgemeinbegriffe, die für angeboren angenommen wurden, wie Substanz, Accidenz, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w., nach denen denn jene auf das beste construirt und formulirt wurden. Ueber eine bloße Construction, und dazu aller höhern Begründung entbehrende, kam auch diese Scholastik nicht hinaus. Kant nun hob alle Aeußerlichkeit auf, und setzte sie innerlich, aber in das bloße Subject. Ganz wie Cartesius machte er das bloße endliche Selbstbewußtsein zum Ausgang und Princip, und was der Anfang war, wurde ihm auch das Ende, ihm beschloß in diesem endlichen Selbstbewußtsein sich alles. Als strenge Consequenz folgte die Fichte'sche Philosophie. Der genaue Anschluß aber, den die folgenden Schelling und Hegel an beide nahmen, hatte zur Folge, daß, wenn sie sich auch zum absoluten Bewußtsein erhoben, sie dieses doch nicht am Anfang und das Absolute als Princip, sondern vom Endlichen ausgehend erst am Ende hatten. In welcher Hinsicht es ganz begreiflich ist, wenn Schelling in seiner spätern Entwickelungsphase (in der „Philosophie der Offenbarung") die Aeußerung macht, die bisherige Philosophie scheine sich lediglich bei der Einleitung zu ihrem eigentlichen Geschäft aufgehalten zu haben.

Wir können hier nicht auf das Einzelne, Materielle der verschiedenen Systeme kritisch eingehen, weil uns die Voraussetzungen fehlen. Es ist nur die allgemeine Art und Tendenz, die hier zur Sprache kommen kann; aber in der That, diese ist auch eigentlich das wahrhaft Entscheidende. Dieselbe Rücksicht, die uns gegen Schluß des vorigen Kapitels eine sogenannte „negative Philosophie" abweisen ließ, dieselbe hat ihre volle Gültigkeit dieser gesammten Reihe gegenüber. Alle diese Systeme sind in der That in diesem

Sinne „negativ“. Alle abstracten Begriffe, wie sie unmittelbar vorgefunden, oder ohne alle objective Berechtigung und Rechtfertigung gemacht werden, werden ebenso ohne jegliche objective Rechtfertigung willkürlich oder nach dem Schein combinirt und zu einem Mechanismus zubereitet, der nun das wahre innere Uhrwerk der Welt sein soll. Woher z. B. leitet Hegel seine Kategorien ab, und woher ihre besondere Folge? Beides ist ganz und gar willkürlich. Es sind jene nicht die Ausdrücke für innere Wesenheiten des Bewußtseins und Denkens, denn sie sind bereits aus fertigem Denken ohne weiteres genommen; noch sind sie von wirklich sachlichem Bezug, enthalten und involviren Sachliches, sondern sie haben ganz die Allgemeinheit, welche die blos formale, d. h. die subjective ist. Seine Logik gleicht einem grammatischen oder synonymischen Wörterbuch. Seine Philosophie ist eine Parabel, eine Gleichnißrede über die Welt, aber keine Sacherklärung. Die Mittel derselben sind die Figuren, gleichsam Klangfiguren des Verstandes, die dieser im willkürlichen Spiel auf der Oberfläche — sich selber bildet. Daher sind auch die Erklärungen, wo sie sich direct auf das reale Dasein beziehen, viel mehr Erklärungen der Worte und Begriffe und Constructionen in denselben als der Sache. So wie Schulknaben und schlechte Prediger sogenannte Dispositionen vorzutragen pflegen, die gar nicht die innere Organisation der Sache ausdrücken, sondern nur die Form ihrer Darstellung, die subjective Ordnung angeben, in der die Sache behandelt werden soll — auf ähnliche Weise scheint uns auch die Hegel'sche Meisterschaft der Systematisirung darin zu bestehen, geschickte Dispositionen zu machen. Diese werden nicht aus den Sachen genommen, sondern aus den Worten oder aus den von der Sache losgebundenen Begriffen — ein Verfahren, das schon Plato im „Kratylos“ als wesentlich *sophistisch* charakterisirt. Das Ueble ist hier, daß sie für die Organisation der Sache selbst substituirt werden. Hegel sagt: „Man müsse bei solchen Eintheilungen weder rechts noch links sehen, sondern einzig der Nothwendigkeit der Begriffe sich unterwerfen.“ Das will sagen, man hat nicht auf die reale Bedeutung und Beziehung zu achten, sondern einzig dem Scheine zu folgen, nach dem die auf sich selbst gestellten Begriffe unter sich sich zu combiniren scheinen. Auf

diese Art in der That kann jeder Elementarschüler in der Philosophie — philosophiren. [1]

Verfolgen wir aber diese Unart auf ihre Ursprünge, so treffen wir zuletzt auf Aristoteles. In der That, wenn wir die Darstellung eines Liebhabers und vorzüglichen Kenners (dem schon als Liebhaber wir mehr zu vertrauen geneigt sein möchten, als dem, was wir etwa selbst beobachtet —), wie es z. B. Brandis war, verfolgen, so können wir uns der Schlußansicht nicht erwehren, daß die Aristotelische Philosophie nicht eine Erklärung, sondern nur ein Schematismus der Dinge sei. Und ein Mann wie Brandis selbst kann nicht umhin, dasselbe mit einiger Umschreibung und Abschwächung, die für einen Liebhaber nur natürlich ist, zuzugestehen. „Wir wollen", sagt er gegen Schluß [2], „keineswegs in Abrede stellen, daß der Begriff der Vermögen, ihre Erweckung zur Kraftthätigkeit und ihrer Wechselbeziehungen untereinander nicht selten in ein Dunkel führt, das Aristoteles schwerlich selber im Stande sein würde, zu erhellen" (— und zwar, fügen wir hinzu, aus keinem andern Grunde, als weil diese Begriffe oder Kategorien lediglich abstracte Schemata waren, die unmittelbar aus der Erscheinung selbst mit demselben Grunde entnommen waren, mit dem noch heute z. B. die Annahme der Atome in der Naturwissenschaft gerechtfertigt wird); „ferner, daß schon bei ihm ganz gegen seine Absicht an die Stelle einer aus Beobachtung geschöpften Erklärung der in seiner Allgemeinheit unzureichende logische Begriff tritt". Der beste Beweis aber für unsere Auffassung möchte in der specifischen Verehrung Schelling's für Aristoteles zu finden sein, in welcher Schelling ihn für den Gesetzgeber in der ersten grundlegenden Wissenschaft angesehen wissen wollte, d. h. eben in der negativen Philosophie, die mit dieser ihrer Bezeichnung eben ganz hinreichend und treffend gezeichnet ist. Wir gestehen, uns immer noch zu den Worten des biedern Campanella bekennen zu müssen, der von Aristoteles sagt: „Aristoteles, cum vellet metaphysicam tradere, nihil minus quam metaphysicam docuit: neque loquitur philosophice, sed

[1] Es ist wahrhaftig keine Renommage, wenn ich sage: So habe ich schon vor 14 Jahren auf der Universität philosophirt.

[2] Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, III, 1, S. 126.

tanquam grammaticus, qui dictionarium facit, et vocis significata distinguit.“ Es gibt freilich, wie Plotin[1] mit Bezug auf Aristoteles sagt, Leute, die daran ihr apartes Vergnügen haben.

Wahrscheinlich werden nun jene hochgelehrten Herren, welche, sei es Aristoteles, sei es Kant, sei es Hegel, sei es Cartesius auf ihren Schild erhoben haben, sagen, wir hätten ihre Meister und Herren gar nicht verstanden — wenn sie nicht etwa, was ihnen als Würdenträgern ja ohne Zweifel sehr wohl anstände, uns auffordern, sie erst noch zu studiren. Nun ist es sehr wohl möglich, daß jeder seinem Meister, so wie Schelling dem Aristoteles, Lynceus-Augen zutraut, die in die Tiefe dringen, und somit auch in größere Tiefen, als unmittelbar in den Worten ausgesprochen sind, die auch nur für lynceische Augen ersehbar sind — das gilt eben nur dem Liebhaber und ist nicht von jedem zu erwarten; was aber dasteht, das getrauen wir uns ganz wohl zu verstehen, und wenn jemand behauptet, wir hätten uns überhaupt über sie nicht gründlich unterrichtet, so ist das eben eine Unverschämtheit, deren man nur von einem Professor sich gewärtigen kann. Denn diese Herren können es nicht vertragen, wenn einer, der nicht Professor ist, sich auch erlaubt unbescheiden zu sein. Es ist das ohne Zweifel ein Eingriff in ihre Prärogative.

Wir haben bereits angedeutet, daß, als der wahre Brennpunkt jener historischen Continuität, mit der wir uns in Verbindung setzen, Plato anzusehen sei. Plato ist der Brennpunkt, in dem sowol die Anfänge der Vergangenheit erst ihre reife philosophische Gestalt gewannen, als alle Entwickelungen der Folgezeit präformirt waren; mit ihm haben wir also zu beginnen.

Es ist sehr natürlich, daß, wenn man wie Brandis sich mit dem Gedanken schmeichelt, es hätten erst in Aristoteles die Umrisse und Anfänge der Vorgänger sich vollendet, und es sei überhaupt in ihm die philosophische Entwickelung der antiken Zeit zu ihrem Höhepunkt gekommen, — wenn man sodann auch vergißt, daß bei dem entschieden propädeutischen Charakter der Platonischen Dialoge, demzufolge die eigentlichen positiven Grundzüge des Systems dort nur in einzelnen zerstreuten und leichten Strichen angedeutet sind,

---

[1] Plotinus, Enneades. I, 3, 4, 5. Ueber Aristoteles vgl. auch noch denselben V, 1, 9.

die Aufgabe des Darstellenden sei zu combiniren, zu vergleichen, und danach zu schließen, also weniger blos zusammenzustellen als vielmehr selbst aufzubauen, — wenn man endlich infolge dessen auch und zwar in einer ganz und gar ungerechtfertigten Weise von den Ausführungen der Neuplatoniker annimmt, sie seien nur Einmischungen fremder morgenländischer Bestandtheile [1] — es ist ganz natürlich, sage ich, daß unter solchen Umständen man geneigt sein wird, Plato erst nur für einen Ringenden und Forschenden anzusehen, dessen Ansichten noch in keiner Weise zu einer zusammenhängenden und in sich bestimmt gegliederten Krystallisation gelangt seien. Dagegen wolle man uns gestatten, Plato, wie Marsilio Ficino sagt, für den sacro padre dei filosofi anzusehen, für einen in den Schranken seiner Epoche vollendeten Weisen, von dem die Neuern vielmehr zu lehren hätten, als sie befugt sind, ihn zu kritisiren. Es ist ganz natürlich, wird man vielleicht sagen, daß der geistvolle Reiz der Darstellung das Gemüth des Anfängers gewinnt (und ein Anfänger ist ihnen jeder, der noch von ihnen nicht das Imprimatur erhalten hat, welches jeder erst durch Bescheidenheit und verehrungsvolle Berufung auf ihr Ansehen vor allem sich zu erwerben hat) — daß also der Anfänger hinter diesem geistvollen Schmuck der Rede mehr vermuthet, als wirklich dahinter ist — sowie daß die Trockenheit aber Exactheit der wissenschaftlichen Erörterung einem solchen Gemüth weniger zusagt, während doch in ihr erst die eigentliche Arbeit gegeben ist, durch die wissenschaftliche Erkenntnisse aus der Form der geistreichen Gedankenblitze zur vollständigen wissenschaftlichen Reife gelangen. Das ist nun wieder so eine Professorenrede. Wir gestehen offen, daß

[1] Ist doch die Einwirkung des Orients auf die Philosophie Plato's historisch fast gesicherter, als eine ähnliche in Bezug auf diejenige Plotin's. Denn wenn wir absehen wollen selbst von der durch die Uebereinstimmung der besten Zeugen gesicherten wissenschaftlichen Reise Plato's nach Aegypten, so bleibt mindestens doch der Zusammenhang mit der auf den griechischen Colonien in Kleinasien, und auf den Inseln, die Hellas und Kleinasien verbinden, entstandenen Speculation des Pythagoras, Empedokles und Heraklit, in denen — und namentlich in der ersten dieser drei — sich ganz unverkennbar orientalische Ideen bemerklich machen. Und wollte doch hingegen ein Kenner wie Kirchner die Philosophie Plotin's rein aus dem hellenischen Geiste erklärt wissen.

wir gar nicht im Stande sind, einzusehen, wie Trockenheit und geistlose Breite gerade die Kriterien einer wissenschaftlichen Philosophie sein sollen. Der Philosoph ist uns vielmehr ein Mensch wie der Künstler und Poet, der rein menschlich redet, und den Genius im Menschen aufregt, und dieses Göttliche in ihm nährt. Jener Popanz einer von ihnen gestempelten Wissenschaftlichkeit, den sie uns vorhalten, wir bekennen, daß er uns gar keinen Respect einflößt.

Die Grundstelle, uns über den Ausgangspunkt der Platonischen Philosophie zu orientiren, möchte wol Phaedo, p. 99 und folgende sein. Plato tadelt dort die ionischen Philosophen und Anaxagoras, weil sie nur die realen Bedingungen des Daseins als Ursachen herbeigezogen hätten. Diese aber seien nicht die wahren Ursachen, sondern dies sei erst die ideale Ursache, der Zweck. Der Zweck wird also hier als hervorbringende Ursache gefaßt, nicht als das Ende, zu dem sich die Bewegung des Werdens, als zu einem außer vor ihr voraus Liegenden bestimmt, sondern als der Anfang, das Princip, als das wahre Prius der Bewegung, das diese aus sich entlassend sie durch jene realen Bedingungen höchstens nur werkzeuglich bestimmt.[1] So hört nun ihm der Zweck auf, Zweck im eigentlichen Wortsinn zu sein; er ist nicht mehr als ein Abstractes außerhalb des Seienden, er hat als ein Concretes alle Bestimmungen desselben auf eine höhere Weise in sich, sodaß sie in ihrer Entwickelung in ihm alle wesentlich und nothwendig gegründet sind. Insofern sagt Plato von jenen Philosophen, sie hätten nicht zugeben wollen, daß das Gute und Nothwendige alles zusammenhalte. Das Gute aber hat seine Gültigkeit, seine bestimmende Kraft nicht wie ein Zweck im gemeinen Sinne, in der Beziehung auf anderes, an diesem, sondern an und für sich selbst; die Nothwendigkeit aber bezeichnet eben diese innere Gültigkeit durch sich selbst, oder die innere nothwendige Consequenz, mit der die Bestimmungen des Seienden aus jenem hervorgehen. Jener Irrthum seiner Vorgänger schreibt sich nach Plato von ihrem empirischen Standpunkt her[2]; er dagegen will in den Begriffen

[1] Vgl. Politicus, p. 281 c. Timaeus, p. 46 c.

[2] Denselben tadelt Plotin l. c. an Aristoteles, und daß er den rationalen Weg verlassen.

(τοῖς λόγοις) betrachten die Wahrheit des Seienden. Dies ist ein weiterer Fortschritt von ungemeiner Bedeutung. Denn nicht von außen heraus, sondern nur von innen, aus dem Bewußtsein und dessen wesentlichen Bewegungen und Formationen, lassen sich die Urgestalten und Principien der wissenschaftlichen Wahrheit gewinnen. Hier wird das Gute und Nothwendige in seinen eigenthümlichen Bestimmungen als die wahre innere Voraussetzung des Seienden erkannt. Diesem hat er nun auch seinen für alle Zeiten gültigen Namen gegeben — die Idee. Idee ist der Selbstzweck als Princip oder Wesen des Seienden. An sich eine Gestalt des reinen geistigen Bewußtseins, wird sie im Denken gefunden und in den λόγοι dargestellt. So erfaßte er die Natur des wissenschaftlichen Erkennens; es konnte ihm dabei unter dem ersten wunderbaren Anblick nicht der sonderbare Gedanke kommen, den nachher Kant mit vieler pedantischer Schnörkelei ausführte, das nämlich, worin der reale Zusammenhang der Dinge als innere nothwendige Consequenz erscheint, und seine Vielseitigkeit und Relativität wie in einem innern Lichtpunkt sich innerlich bestimmt, sei nur ein subjectiver Zufall.[1] Die Idee war Plato ein durchaus Concretes, sie war ihm das Prius der Wirklichkeit, und hatte demgemäß alle Bestimmungen derselben im reinen Ansichsein in sich voraus. Insofern führt er sie auf das αὐτὸ καϑ' αὐτὸ der Wirklichkeit zurück, z. B. das αὐτὸ καϑ' αὐτὸ des (vielen verschiedenen) Schönen, durch „dessen Gegenwart oder Gemeinschaft oder dgl. etwas Einzelnes schön sei" — das, was etwas an sich vor aller Relativität, d. h. verschiedenen Einzelheit sei — das Allgemeine, aber das substantiale, das sich im Wirklichen und Einzelnen nur durch Entwickelung seines Inhalts (der also in ihm unentwickelt ist) specificirt, gleichsam refractirt, kurz also die concrete Einheit, die Identität.[2] Darin also, in der Identität der im wirklichen Da-

[1] Vielmehr sah Plato, wie wir sehen werden, selber ein, daß die Idee, die das Bewußtsein als „Einheit der Prädicate" (aber nicht blos constructive, sondern constitutive) setzt, insofern von aller einseitigen Subjectivität ausgeschlossen sei, als sie an sich selbst nur die Identität des Subjectiven und des Objectiven sei.

[2] Vgl. auch De republ., VI, 493e., αὐτό τι ἕκαστον, καὶ μὴ τὰ πόλλα ἕκαστα.

sein ausgelegten Bestimmungen sah er das Wesen desselben. Dagegen bestimmte sich diese ihre Wirklichkeit wegen der veränderlichen Bestimmbarkeit, der sie an sich und in Bezug auf das Subject unterliegen, als Erscheinung.[1]

Plato betrachtete also die Idee als das rein oder wahrhaft Seiende, das unmittelbar und wesentlich, unbedingt und principiell Seiende. Er nahm an, daß sie ein objectiv Subsistirendes, oder vielmehr, daß sie ein Ueberseiendes sei, weder blos objectiv noch blos subjectiv seiend, sondern Objectivität und Subjectivität gleichmäßig setzend und bedingend als ihre höhere concrete und principielle Einheit. Dies war bekanntlich der Angriffspunkt, von dem aus Aristoteles Plato bekämpfte; aus diesem Gegensatz der Anschauungen beider entspann sich im Mittelalter der Kampf des Nominalismus und Realismus; und dem Aristoteles sprachen die modernen Ritter jener Dame, deren Augen die Demonstrationen sind (wie Dante im Convivio sagt), nach, wenn sie vornehm sagen: „Die Platonische Ideenlehre sei die Ahnung der logisch-metaphysischen Wahrheit in mythischer Form." Diese Frage ob universalia extra rem oder vielmehr in re, läßt sich nicht auf dem Wege blos allgemeiner abstracter Betrachtung, sondern lediglich durch Unterscheidung und Individualisirung lösen. Das größte Misverständniß in diesem Streit beruht auf der Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen Individuum und Einzelwesen. Das Individuum ist als Einzelnes zugleich Allgemeines; das Einzelwesen ist nur einzeln. Jenes ist der Mensch, dieses ist in der Natur. Die unmittelbare sinnliche Wirklichkeit, die Natur als natura naturata besteht nur aus Einzelnem. Das concret Allgemeine, die Idee hat keine reale Existenz in der Natur, d. h. in der natura naturata; wenn es in der Natur ist, so ist es in den Principien, in der natura naturans, die aber, sowie sie sich ausführt, in gleichgültige Vielheit und Relativität auseinandergeht; daher ist es auch dort nicht einmal in seiner Reinheit, sondern in einer niedrigern Form, vermöge deren eben es in der Ausführung sich nicht zu behaupten vermag. Die Vernunft kennt nur Ein Thier oder Einen Vierfüßer, oder Einen Löwen, das Thier u. s. w. αὐτὸ καϑ' αὑτό; in der Natur aber sind diese in gleichgültiger Wiederholung. Die

---

[1] Vgl. Philebus, p. 15b., 57d.

Gattung oder Art existirt nicht für sich, sondern indem sie in die Existenz eingeht, verfällt sie der Anderheit und Aeußerlichkeit und geht in eine unbestimmte Menge gleichgültiger Einzelexistenzen auseinander. Das ist die Zerstückelung des Dionysos durch die Titanen. Erst im Menschen kehrt das concret Allgemeine in seine Reinheit zurück; hier wird es erkannt als in seiner Reinheit überseiend. Insofern finden wir, daß Plato recht hatte. Spricht man freilich nicht metaphysisch, sondern nur logisch, und nimmt das Allgemeine für das abstracte Begriffsschema, so läßt sich allerdings sagen, daß es in den Dingen sei, d. h., daß es ein objectiver sachlicher Ausdruck für die Dinge sei. Aber dann muß man es auch nicht für sich als ein Objectives betrachten, sondern festhalten, daß man es nur mit einem Constructionsmittel des Objectiven zu thun hat. Das nun zu erörtern, ist ein „aparter Geschmack", und würde dem Grammatiker mehr geziemen als dem Philosophen. Der Philosoph aber hat die Rechtfertigung auch für die Anwendung der subjectiven Begriffsmittel auf die realen Dinge unmittelbar in seinen sachlichen metaphysischen Grundlehren — während dort an die Stelle der Begründung das blinde Experimentiren tritt, ein Weg, dessen sich Aristoteles ausgesprochenermaßen mehr als einmal in Bezug auf die wichtigsten Sachen bedient hat.

Für die so bestimmten Ideen nun, fährt Plato fort, sei in dem Menschen ein Organ, das, sofern es frei und ungebunden wirke, immer in ihrer anschaulichen Gegenwart lebe. Aber die Sinnlichkeit falle auf die Seele wie eine Finsterniß und tauche sie in Vergessen. Da jedoch die Sinnlichkeit hinwiederum auch in einem Verhältniß der Ableitung zu den Ideen sei, als nämlich der gebrochene Abglanz jenes einfachen Lichts, und somit in Analogie und Correspondenz mit demselben stehe, so sei sie es auch wiederum, die der Seele die Erinnerung wecke, d. h. zwar nicht die Anschauung zurückrufe, aber jene ideale Potenz zur Production anrege, nämlich der subjectiven Nachbilder der Ideen in den Begriffen (λόγοι). Denn eine Anschauung gestattet freilich die Sinnlichkeit nicht, solange die Seele in und mit ihr lebt und wirkt.[1] In diesem

[1] Vgl. Phaedo, p. 74, 75, mit p. 65 b. sqq. sowie die Dialoge Phaedrus und Meno.

Sinne hat man ohne Zweifel Plato in diesem Theile zu verstehen, und den Unsinn der ideae innatae fern zu halten, sowie auch die andere Meinung, daß jenes Organ auch in der Sinnlichkeit noch an und für sich in der Anschauung der Ideen lebe. Denn eben durch die Sinnlichkeit werden ihm seine Objecte entzogen, und es selbst wird auf die bloße Potenz des Anschauens reducirt. Diese aber wird durch die Analogie eben dieses Sinnlichen wieder erregt, und bemüht sich nun nach der Anleitung jener Analogie im Denken (das ja ganz ein Anderes ist als Anschauen) die Nachbilder des ewig Wahren nachzubilden. Diese vermittelte und bedingte Art des menschlichen Erkennens ist es auch, durch die Plato sich zu dem oft wiederholten Bekenntniß gedrungen findet, daß Weisesein nur den Göttern beikomme, dem Menschen nur ein entferntes und gebrochenes Nachahmen. Wenn jedoch nun der Mensch zunächst wenigstens die Ideen nur in der Form des Begriffs hat, so sind in ihm diese die Ideen ausdrückenden Begriffe doch keineswegs abstracte und formale, bloße Constructionsbegriffe.[1] Es sind solche Begriffe, die nicht von sich aus das Sachliche bestimmen oder formiren wollen, sondern die von dem Sachlichen aus bestimmt und gebildet sind. Dies wird auch von Plotin am angeführten Orte hervorgehoben, wenn er sich dagegen verwahrt, daß die Dialektik ein bloßes Organon sei; denn sie bestehe keineswegs in abstract formalen (ψιλα) Theoremen und Kanones, sondern sie handle von Sachlichem und gehe aus ihm hervor; in diesem habe sie ihre Theoreme. Ebenso urtheile sie auch über das Falsche aus Sachlichem, und mit sachlichen Gründen. Mit einer Wissenschaft der Propositionen und Syllogismen aber gebe sie sich nicht ab. Denn das gehöre für die Grammatik und den Elementarunterricht, und das ἀκριβολογεῖσϑαι überlasse sie andern, die das liebten. Das ist nämlich die eigenthümliche Kunst des Philosophirens, die Dialektik, das Aufsteigen von besondern Einheiten zu höhern allgemeinern, das Zusammenfassen, Scheiden und Gliedern jener unter dieser.[2] Ist nun, was zunächst begegnet, nur ein Unbedingtes in seiner Art, so treibt es durch sich selbst in unablässiger Bewegung

---

[1] Dies ist u. a. auch ein Resultat des Dialogs Parmenides. Vgl. darüber Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, II, 1, S. 234 fg., S. 258.

[2] Phaedrus, p. 265 d.; Sophistes, p. 253 c.; De republ., VI, 511.

den Gedanken fort, bis dieser, jenes sich als Stufen bedienend, zu dem **Unbedingten schlechthin** gelangt. Hier ruht er (come fera in lustra, wie Dante sagt) und dieses wird ihm nun der Anfangspunkt einer neuen Bewegung, derjenigen, die eigentlich erst die philosophische Erkenntniß involvirt.[1]

Das Unbedingte schlechthin, das nicht selbst wieder Voraussetzung Staffel ist, nennt er das Gute oder die Idee des Guten[2], d. h. eben die absolute Idee oder die absolute Identität. Denn die Ideen, die idealen Ursachen sind ja eben das Gute und Nothwendige, als wahrhaft Begründendes, dessen Gebrauch Plato bei Anaxagoras vermißte. Es bezeugt aber auch Aristoteles, daß das Gute und das Eine oder die absolute Identität für Plato gleichbedeutend waren.[3] Das Unbedingte oder das Gute ist nun nach Plato die Quelle aller innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, das absolute Maß,[4] das alle Dinge in Gemeinschaft und Freundschaft zusammenbindet, die ewige Gleichheit, daher auch die „Gleichheit" bei Göttern und Menschen soviel gelte und die Unmäßigkeit etwas Fremdes und Feindliches gegenüber dem Gesetz des Lebens sei.[5] Zugleich aber ist auch die Idee des Guten die Quelle aller philosophischen Wissenschaft und Gewißheit. Denn es ist das Unbedingte in Wahrheit anzuerkennen als die Identität von Subjectivem und Objectivem, Wissen und Sein, sofern es beides aus sich hervorbringt und miteinander zusammenführt. Denn die Gegensätze würden nicht zusammenkommen, es würde also kein Erkennen sein, wenn nicht ein Höheres sie zusammenführte, das zu beiden gleichmäßig wesentliche Beziehung hat, dessen Differenzformen als ihres Princips beide sind.[6] Wie unendlich bedeutsam diese Bestimmungen sind, wird erst die Folge lehren, unsere Abhandlung, die sich ihnen auf das genaueste anschließt.

Wenn aber nun die absolute Identität als Princip der Dinge Inbegriff aller Rationalität ist, so fragt sich, wie das Irrationale in die Dinge komme. Wenn das Gute, der Vater aller Dinge ist,

---

[1] De republ. eod. loco.
[2] Ibid., VII, 517 b, c.
[3] Aristoteles, Metaphys., XII, c. 4.
[4] De legg., IV, 716 c.
[5] Gorgias, p. 508 a.
[6] De republ., VI, 506 d. sqq., vgl. Brandis, a. a. O., S. 238, 325.

woher dann das Böse? Diese Frage gibt den Prüfstein für jede philosophische Formation. Durch sie, durch den Widerstand der Realität ist jede blos idealistische rationale Construction gerichtet. Plato schreckte nicht vor dieser Frage zurück oder suchte ihren Ernst zu verschleiern. Das Böse kann nicht zu Grunde gehen, sagt er. Es muß ein Gegensatz gegen das Gute sein.[1] Das Gute aber kann nicht seine (directe) Ursache sein (wie es alles Guten Ursache ist).[2] Das Gute kann nur heilen und frommen; es kann nicht zerstören und verderben, wie das Böse. Und doch ist jedem Böses, Unheil und Krankheit (der Anlage oder Wurzel nach) gleichsam angeboren.[3]

Allein im Grunde war diese Frage nicht die erste, die sich aufdrängte, soweit eben der Philosoph zunächst nur nach dem Princip blickt, und die Erfahrung hinter sich zurückläßt. So nämlich fragt sich ihm zuerst: Wie kommen wir nur weiter vom Princip aus? Das Princip ist das Eine — woher nun das Mannichfaltige, Verschiedene, Einzelne? In dieser letzten Präcision, die wieder auf die Erfahrung zurückgeht, wird es klar, daß mit dieser Frage auch die Lösung für die Frage nach dem Bösen sich ergeben muß. Denn daß eben das Böse in der Isolirung und Vereinzelung des Einzelnen, in dem Egoismus, und so ebenso das Uebel in der Aeußerlichkeit und Antithese des Einzelnen gegeneinander beruhe, das kann einem einigermaßen philosophischen Blick nicht verborgen bleiben.

Solange wir nun nur im Princip bleiben, nicht ein neues Hülfsprincip, ein neues συναίτιον finden, solange sind wir genöthigt, den Eleaten recht zu geben, dann war es von ihnen nur consequent zu behaupten, alles sei Eins, alles sei nur starres ruhendes Sein, Bewegung und Vielheit seien nur scheinbar. Denn was kann die Einheit oder die Identität bewegen in Vielheit aus sich herauszugehen? Ist sie nicht Selbstzweck, absolute Selbstaffirmation, ist sie somit nicht allgenugsam? Die spätern Philosophen des Mittelalters und theilweise der neuern Zeit machten es sich bequem. Sie sagten einfach und schlechtweg, das Absolute emanire oder evolvire die Dinge, sie seien dasselbe quantitativ, was das Abso-

[1] Theaetet., p. 176a.
[2] De republ., II, 379b.
[3] Ibid., X, 608e. sqq.

lute qualitativ sei u. dgl. Aber so ponirten sie thatsächlich nur die Vielheit und die Bewegung, welche ihnen die Erfahrung aufdrängte, schlechtweg in das Absolute; sie begründeten sie aber keineswegs. Es war blos ein Gewaltstreich. Wäre diese Frage so leicht zu lösen, wie wären Geister von nicht geringem Gewicht, wie Leibniz, veranlaßt worden, die monadologistische Hypothese anzunehmen? Sie faßten das Viele als ein Ewiges, Unbedingtes, weil sie einen Weg sahen, es von der Einheit abzuleiten. Das freilich war ebenso wenig philosophisch als das andere, ja noch weniger. Denn jene erkannten doch, daß die Vielheit nothwendig von dem Absoluten hergeleitet werden müßte, nur daß sie übersahen, daß es dazu noch einer Bedingung bedürfe, daß die Herleitung nicht direct geschehen könnte, und daß sie also im Grunde die Sache als bloße Thatsache aufnahmen und verarbeiteten. Aber diese machten den ungeheuerlichen Versuch, das Bedingte selbst als Unbedingtes zu setzen, was doch nie wissenschaftlich dargestellt werden konnte, sondern immer nur hypothetische Gestalt behalten mußte. Dabei ward denn das wahrhaft Unbedingte wie das fünfte Rad am Wagen.

Plato hatte, wie gesagt, das eigentliche Element der Philosophie im reinen Denken gefunden. Dessen wesentliche Grundbestimmungen gingen ihm unmittelbar in die philosophischen Principien über. Die Dialektik des Denkens in ihren wesentlichen Formen und eigenthümlichen Producten war ihm auch die Dialektik des Seins, des reinen — wahrhaften und wahren Seins, — die Dialektik des Absoluten. Dieser Grundsatz, der sich gar nicht verkennen läßt, berechtigt uns, von scheinbar blos logischen Untersuchungen in den Dialogen metaphysische Anwendung zu machen.[1]

Plato sah nun, daß dasselbe Denken, das die Einheit setzt, auch die Differenz setzt. Es kam ihm nun darauf an, zu finden, was im Denken diesem Setzen der Differenz, oder der Differenz in die Einheit und beider ineinander zu Grunde liegt. So viel ist sicher, daß die Einheit alle in der Differenz entwickelten Momente identisch für sich hat und selber als Einheit ist; daß sie aus ihr hervorgehen, und in ihr innerlich mit einer nothwendigen

[1] Neben dem Parmenides ist besonders hier der Dialog Sophistes gemeint, speciell p. 256 d. e. sqq. u. p. 254 sqq.

Consequenz bedingt sind. Allein die Einheit hat kein Interesse, sich in Vielheit auszuwickeln; und in Kürze, sie ist von sich aus gar nicht dazu im Stande. Was bewegt sie nun, was befähigt sie, dennoch diese Auswickelung zu vollziehen? Plato antwortete: Die Negation. Die Einheit ist das Ganze, die Negation ist es, die sie theilt. Denn sei es, daß wir die vielen besondern Begriffe, sei es, daß wir die allgemeinen Gegensätze, die sich in Begriffen darstellen, betrachten, stets kommen wir zuletzt auf die Negation als Ursache der Verschiedenheit und des Gegensatzes. Denn jedes Besondere ist nur dadurch ponirt, daß das unendlich viele Andere in ihm negirt ist, und jeder Gegensatz nur dadurch, daß sein Entgegengesetztes negirt ist. Nicht-Groß ist Klein, Nicht-Klein ist Groß. Die Wirkung der Negation ist nicht die, ein Nichts, d. h. ein absolut Nichtseiendes, ein οὐκ ὄν, sondern nur die, ein relativ Nichtseiendes, ein μὴ ὄν, d. h. ein Besonderes, ein bestimmtes Etwas hervorzubringen, aus dem absoluten Sein hervorzubringen. Dadurch ist ein besonderes bestimmtes Etwas eben dies Bestimmte, daß unendlich Vieles, was in dem absoluten Sein unmittelbar identisch einbegriffen ist, von ihm excludirt, negirt ist. Wäre die Negation absolute Negation des Seins, so müßte sie selbständig, sie müßte Substanz sein, an sich sein. Ansichsein aber ist durch ihren Begriff ausgeschlossen; wenn sie also dennoch ist, sofern sie wirkt, so kann sie nur an und unter einem andern, nämlich dem Sein sein. Sie ist nur die untergeordnete Bedingung, das συναίτιον — nicht Princip, sondern Mittel. Die Negation, welche das Sein nicht absolut, sondern nur relativ, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ negirt, die somit das Sein nur determinirt und daher differentiirt, ist an ihm nur Formalbestimmung — nicht Subject an sich, sondern Prädicat am Sein, aber nicht ein im Wesen des Subjects direct begründetes, sondern ihm von außen, d. h. indirect kommendes, sich ihm gleichsam wie ein Schicksal ergebendes. Das Absolute ist der Inbegriff aller innern vernünftigen Nothwendigkeit, daher die ewige Freiheit; die Negation aber ist die äußere Nothwendigkeit, die Noth und Nöthigung, nicht ein an sich selbst und aus sich selbst Nothwendiges und Gültiges, sondern die Thatsache schlechthin, die absolute Thatsache und Aeußerlichkeit, und nur so als nothwendige Bedingung jeder bestimmten Wirklichkeit des Seins, nicht aber an sich ist sie in die

Vernunfterkenntniß eingeschlossen. An sich ist sie unvernünftig, begriffslos und begriffswidrig — daher unbegreiflich, so wie das Auge weder in der Finsterniß noch die Finsterniß sieht. Das Absolute ist der Inbegriff alles Inhalts, aller Positivität und positiven Bestimmtheit; sie dagegen ist die absolute Leere, als solche aber eben das Mittel für das Absolute, sich zu specificiren. Daher wird sie „Raum" genannt. Sie ist ferner das Substrat, auf dem alle besondere bestimmte Wirklichkeit besteht. Insofern ist sie das Mütterliche oder die „Materie", in der alles wird. Sie gibt also nur die Basis, das äußere Mittel des Werdens, nicht den Inhalt. Dieser, das **was** wird, ist im Absoluten. Das Absolute aber ist reinste Einheit, Identität. Die Negation geht wesentlich darauf, die Einheit aufzulösen. Wenn nun in solcher Auflösung nur wieder Einheiten (Einheiten in ihrer Art) hervorgehen, so ist das nicht ihre Schuld, sondern die Einheit, die ihr Material ist, oder die vielmehr das Princip ist, das sich ihrer bedient, ist die Ursache. Sie ist nicht die Ursache der besondern substantiellen Bestimmtheit, sondern sie veranlaßt und befähigt nur die Einheit, ihre Bestimmtheiten, die sie absolut, identisch hat, besonders oder individuell zu setzen. Die Einheit ist die Quelle aller positiven Bestimmtheit, das πέρας; sie, die Negation, ist nur die Bedingung, durch die jene zur Auswirkung kommt als solche, als πέρας, an sich ihr Gegentheil, das ἄπειρον, an dem sie sich bethätigt, manifestirt.[1]

Das nun also sind die Principien der Welt, des Daseins, das Gute und sein Gegentheil; durch das Zusammenwirken des absolut Positiven und der Negation, oder von dem absolut Positiven durch

---

[1] Vgl. außer den angeführten Orten noch Timaeus, p. 48, 50 b. sqq., 52; Philebus, p. 24 sqq. Ferner Aristoteles, Metaphys., I, 7; Phys. Ausc., I, 9; τὸ μὴ ὄν (bei Brandis, a. a. O.). Vgl. Brandis a. a. O., S. 309 fg. nach angef. Angaben des Aristoteles: (Plato bezeichnete die Materie auch) als unbestimmte Zweiheit, weil die Zahlen mit Ausnahme der ersten aus ihr erzeugt würden, wie aus einer bildsamen Masse, da, wie die Ausleger der betreffenden Aristotelischen Stelle (Met., V, 6) hinzufügen, sie, die unbestimmte Zweiheit in der Form des Gegensatzes, ausschließlich und zunächst in Bezug auf die Zahl, als erste Mehrheit, die Hälfte und das Doppelte, das Größere und Kleinere, Mehr und Minder in sich begreife, bevor sie noch durch die Eins die Bestimmtheit der Zahl erlangt habe. Plato suchte also einen Ausdruck für das Princip nicht blos des Ausgedehnten (vielmehr der Ausdehnung), sondern überhaupt der Mannichfaltigkeit.

das Mittel der Negation ist alles gebildet, was eine besondere bestimmte Gestalt und Existenz hat. Hier ist nun vor allem einzusehen, wie falsch diejenigen denken, welche in der Platonischen Hyle (Materie) lediglich das Substrat der sinnlichen Figuration erblicken wollen, eine Meinung, die übrigens schon von Brandis mit den besten Gründen widerlegt worden ist. Dieses vielmehr ist erst die letzte Gestalt derselben, ihre äußerste Realität. Ferner aber ist auch nicht ganz mit Recht das Platonische System als Dualismus zu bezeichnen. Zuerst ist klar, daß unter Voraussetzung des Erstangeführten ein Dualismus im gemeinen Verstande gemäß der Auffassung Plutarch's und nach der Analogie des in der Zendreligion angenommenen jedenfalls hier keine Stätte hat. Allein, sagt Brandis, wir sehen nicht eine Verbindung der beiden obengenannten Principien, diese stehen unvermittelt nebeneinander, und spricht darauf von einer Schranke des Alterthums, durch die es doch von dem Dualismus, wenngleich einem Dualismus jener höhern Gestalt, sich nicht habe befreien können. Wenn wir jedoch die Alten selbst hören wollen, und zwar diejenigen vor allem, die am tiefsten, wie nicht geleugnet werden kann, in den Geist der Platonischen Schriften eingedrungen sind, so möchten wir wol Veranlassung finden, zu denken, daß, wenn eine solche Schranke bestanden, doch Plato als ein vom Gotte Gezeugter, von derselben möglicherweise hätte entbunden sein können. Denn Plutarch, ein Dualist in der Auffassung Plato's und in eigener Speculation, wie nur irgendeiner, gesteht selbst in der Schrift über „die Entstehung der Weltseele nach dem Platonischen Timäus", daß jener dualistischen Auffassung von den meisten Platonikern widersprochen werde. Und so haben auch die Neuplatoniker diese Deutung nicht getheilt, und z. B. Proklos widerspricht ihr ausdrücklich im Commentar zum Timäus. Bedeutsam ist auch ein Ausspruch des Hierokles, der in des Photios Bibliothek aufbewahrt ist und lautet: Δημιοῦργον θεὸν προυφίστησεν ὁ Πλάτων πασῆς ἐμφανοῦς καὶ ἀφανοῦς διακοσμήσεως ἐκ μηδένος προυποκειμένου γεγεννημένης. In der That haben wir nicht in der vorhergegangenen Darstellung diese Auffassung schon vorher zurückgewiesen, indem wir die Negation als Prädicat bezeichneten, freilich da dem Aristoteles widersprechend, der sie oder das ἄπειρον, das ja nur ein anderer Ausdruck ist, als οὐσία Substanz, Subject auffassen will? Aber dieser Irrthum liegt freilich nahe. Denn eine

directe Ableitung hat freilich dieses Prädicat nicht von seinem Subject, sondern nur eine indirecte. Insofern scheint es selbständig und etwas für sich zu sein. Aber daß es wirklich sebstständig, Substanz sei, ist unmöglich, und wäre von dem tiefblickenden Plato eine wahre Lächerlichkeit. Er konnte nur Eine absolute Substanz, er konnte nur das Eine, das schlechthin Positive als solche Substanz denken. Sehen wir auf die Consequenz des Gedankens, so müssen wir zugeben, daß die Negation oder das ἄπειρον in seiner Wirksamkeit und seiner Erscheinung durchaus von dem Absoluten bedingt ist. Das Absolute erweckt es sich nämlich selbst nicht aus sich heraus, sondern durch den Gegensatz; es ist also nicht directe, sondern nur indirecte Folge des Absoluten, aber doch immer Folge, ein Secundäres, das insofern in seiner Ursache, seinem Prius, sein Subject findet. Beides, das Indirecte und doch Bedingte, Abhängige und Werkzeugliche drückte die orientalische Speculation, und die Pythagoräische Philosophie dadurch aus, daß sie jenes Hülfsprincip oder συναίτιον als die „Linke“ Gottes bezeichnete. Dieses ganze so bestimmte Verhältniß deutet Plato auch in einer bekannten aber räthselhaften Rede in dem Buch „von den Gesetzen“ an. Wir meinen jene, welche so lautet: ὁ θεὸς (ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος) ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν. Περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Τῷ δ'ἀεὶ ξυνέπεται ἡ δικὴ, τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμον τιμώρος. Bekanntlich hat Schelling über diese Stelle eine kleine Abhandlung geschrieben. Allein schwerlich wol dachte Plato (oder die Pythagoräer, deren Dogmen ebenfalls von Schelling in diesem Sinne ausgelegt werden) an die Schelling'schen Potenzen, die seltsamsten Gestalten, die je die Philosophie hervorbrachte, nach anticipirte er sie unbewußter, prophetischer Weise. Die Schelling'schen Exegesen gewähren durch ihre Tiefe einen philosophischen Genuß, sind aber meistens nicht der Art, daß sie überzeugen könnten. Vielmehr nun ὁ θεός ist hier eben τὸ ἀγαθόν das Absolute; dies ist an sich das Unmittelbare, Directe, und ist es auch in dem besondern Seienden, bestimmt Wirklichen; es ist das, was alles Positive in seiner ewigen (wesentlichen) und zeitlichen Totalität und Continuität in ihnen bestimmt, und in ihnen vom Anfang zum Ende fort- und vom Ende zum Anfang zurückschreitend den Actus ihres Seins in sich selbst zur Einheit zusammenschließt. Ihm aber folgt, also durch seine Gegenwart bedingt, und von ihm abhängig, seine Dienerin,

die Dike, um die zu strafen, die sich von der göttlichen Ordnung loslösen, d. h. die sich nicht in die Bewegung des Gottes einbegreifen, in welcher Bewegung ihr Wesen eben zur Einheit, Totalität zusammengebunden wird. Diese fallen der Dike anheim. Die Dike ist nicht ein innerer Theil Gottes, sie ist Gott allerdings ein Aeußerliches, Fremdes, aber sie ist doch durch das Sein Gottes bedingt, und dessen Manifestationen dienend untergeordnet. Was nun kann sie an denen zu thun haben, die nicht der Einheit gehorchen — was anderes, als sie, ihr Wesen und Leben zu zersetzen, zu chaotisiren, d. h. eben ihnen ihren Willen zu thun? Dieser Wille aber, der böse Wille, setzt doch nothwendig auch wiederum dasjenige voraus, durch das er seine eigenthümlichen Wirkungen oder Folgen hat. Der böse Wille kann allerdings nur in der individuellen Seele entstehen[1], aber diese Entstehung setzt doch eine reale Anlage voraus. Man kann sagen, ein Wollen sei ohne Ursache, weil es selbst Ursache sei, sei somit unerklärlich — allein ein bestimmtes Wollen, die bestimmte Qualität irgendeines Wollens bedarf allerdings der Erklärung, und ist derselben fähig. Es ist ebenso wenig denkbar, daß ohne eine adäquate Naturanlage das Gute gewollt werde, als der böse Wille denkbar ist, wenn nicht ein diesem entsprechendes Princip und zu der Natur der Seele in organischer Beziehung wäre. Die Dike ist also die negative Potenz, die bei Gott und Gottes Dienerin ist (ministra del alto Sire, sagt Dante); eben diese ist die Voraussetzung des Bösen, und zugleich (als Dike) diejenige Gewalt, die dem bösen Willen seine natürliche physische Folge gibt, die diesen Willen physisch ausführt. Es ist nothwendig, daß alles was in besonderer Bestimmtheit wirklich ist, πέρας und ἄπειρον in und bei sich hat oder aus den Wirkungen beider Principien gemischt ist; daher Plato, wie wir bereits hörten, ganz mit Recht sagt: das Böse und das Uebel sei jedem angeboren oder mit ihm verwachsen. Das ist es, sofern jedes ein Einzelnes, Besonderes ist. Es kommt aber nicht zur Wirkung, solange der göttliche Wille gerade durch alles hindurchdringt; wenn aber sich ihm ein aparter Wille entgegensetzt, ein Wille, sich aus dem Ganzen heraus auf sich zu isoliren, dann tritt es in Wirkung, d. h. es hebt sich dann als ein Besonderes aus der göttlichen Organisation heraus.

---

[1] De republ., X 617 e.

Dieser Wille trennt es von der göttlichen Bewegung, in der es als innere Bedingung und Vermittelung umschlossen war, die sich durch sie nur in sich in der Einheit auslegte und entwickelte; er trennt also die negative Potenz von der göttlichen Bewegung, und bringt sie in seiner Substanz für sich zur Manifestation. In dieser Nacktheit, dieser Losgebundenheit von der Einheit aber muß sich ihre Wirkung als auflösend, zersetzend und den Gegensatz oder die Differenz zum Widerspruch entzündend bezeigen.

Das Absolute nun bringt zuerst hervor die Gegensätze, das Wissen und das Sein oder den Intellect und das Intelligible, den Nus und das Wesenhafte (τὰ ὄντα).[1] Das letztere ist ein Vieles und Besonderes, aber nicht ein Einzelnes, sondern Reproduction der absoluten Einheit auf besondere Art, somit auch eben besondere Einheiten[2] — die Ideen, die vielen besondern im Unterschied der absoluten Idee.[3] Ist aber in ihnen Vielheit, so ist auch Materie Negation, ἄπειρον. Das erklärt Plato auch ausdrücklich. Denn im „Philebos", nachdem er gesagt, daß die Alten besser gewesen als wir und den Göttern näher, führt er in orakelhafter Entwickelung (wie überall die Herzpunkte seines Systems) an, daß auch das Ewige, sofern es Vieles sei oder aus Einem und Vielem bestehe, auch πέρας und ἄπειρον in sich zusammengewachsen habe.[4] Aber ebenso folgt nothwendig, daß das erste Hervorgehen des Gegensatzes von Wissen und Sein aus der Identität nicht ohne die Negation geschehen konnte. Allein weder im Gegensatz noch in der Vielheit kommt es hier zur wirklichen Scheidung und Individualisirung. Das Ewige, sagt Plato, bleibt im Einen.[5] Da ist die Macht der Einheit, und die eigenthümliche Lebenswirkung begreift das Ganze in allen seinen Theilen und Unterschieden zumal, sie ist durchaus concret[6]. Es ist da ferner alles in dem ganzen Inhalt seines

---

[1] De republ., VI, 506d sqq.; VII, 517c.

[2] ἕναδες, Phileb., p. 15ab.

[3] Die Ideen sind unabhängig, substantiell über dem Subject (der ψυχη) Pramenid., p. 132 b sqq. sie sind ein ewig lebendiger Organismus, Timaeus, p. 37d; sie sind von Gott erzeugt (oder gepflanzt, Pflanzen Gottes) De legg., X, 597 6 sqq. und in der Ordnung der Dialektik (ibid., p. 903e).

[4] Phileb., p. 16c.d.; Aristot., Met., I, 6.

[5] Timaeus, p. 37d.

[6] Ibid., p. 68d, ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δύνατος.

Begriffs zumal, immer mit sich identisch, ganz und ungetheilt.[1] Es ist also weder Wissen und Sein, sowie auch das Sein (vielmehr beide) in seinen Unterschieden und Theileinheiten außer einander, noch auch jedes in sich in einem Moment weniger wirklich als in dem andern. Also die Negation und ihre Wirkung, die Differenz, ist nur eine flüchtige Bestimmung in der Einheit, von dieser involvirt, ein Spiel der Einheit in und mit sich selbst. Und das ist die eigentlich göttliche Region.

Entwickelung ist Entäußerung. Alle Entwickelungsstufen sind nur der Fortschritt der Entäußerung, das stufenweis fortschreitende Freiwerden der Negation und infolge dessen der in der Einheit identisch enthaltenen differenten Momente. Wenn nun auf der ersten Entwickelungsstufe die Differenz nur ein inneres Moment und Mittel der Einheit ist, so wird auf der folgenden die Negation oder Differenz zwar frei werden, und von der Einheit als Anderes unterschieden sein, aber sich doch noch so ergeben, daß sie sich nicht selbst substantiiren kann, sondern von der Einheit noch überwunden und zum Mittel deprimirt wird, auf der nächsten aber, die nothwendig die letzte ist, wird jenes Freiwerden unbedingt vollzogen, d. h. die Negation substantiirt sich selbst, und deprimirt damit die Einheit sowie die Einheiten (Ideen) zur bloßen Form. Dies ist die Region der Körperlichkeit, die substantiirte Negation ist das materielle Substrat derselben, die Materie im eigentlichen Sinn, und hier also ist die Stätte der unbedingten Einzelheit und Aeußerlichkeit. Daher kann auch die Welt in ihren Stufen als zwischen zwei contradictorisch entgegengesetzten Polen aus ihren verschiedenen Relationen, nämlich dem Guten und der Materie, gebildet und sich bildend gedacht werden, und die Geschöpfe und Weltkreise als die Leiter, die vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Himmel führt.

So nun, wie soeben die zweite Entwickelungsstufe, wird im Timäus die Bildung der Seele beschrieben. Das Mittel der Differentiirung tritt schon selbstständig aus der Einheit, sohin mit eigenthümlicher Wirkung heraus, und muß daher ebenso als bereits selbstistisch Widerstrebendes mit der Einheit wieder ausgeglichen werden. Wenn nun so auch in und unter die Einheit deprimirt, wirkt es doch mit eigenthümlicher Kraft nun in derselben. Hier

---

[1] Timaeus, p. 38 a.

also in dem Seelischen individualisirt sich die Differenz in der Einheit; hier ist keine Concretheit mehr und Identität mit sich selbst, sondern in der Einheit schon Getheiltheit und Abstractheit, somit Fortschreiten von einem Moment zum andern, Rhythmus und Gegenwirkung der Gegensätze gegeneinander — die στασις wird zur κινησις, die Ewigkeit zur Zeit.[1] Die Seele ist das, was sich selbst bewegt, Selbstbewegung ist Leben, die Seele also ist Lebensprincip.[2] Selbstbewegung involvirt jedoch zugleich, daß das Subject der Bewegung diese, die Bewegung, d. h. die Differenz, in seiner Gewalt hat. In der Seele sind zwar Einheit und Differenz selbständig und eigenthümlich, aber doch in einander, nicht außer einander, und zwar so, daß die Differenz unter die Einheit gezwungen und gebunden ist. Ἡ θατέρου φύσις εἰς ταὐτο ξυναρμόττεται.[3]

Dennoch eben weil dieses Verhältniß kein inneres wesentliches, sondern ein formelles ist — weil die Existenz der Seele auf der Selbständigkeit des negativen Mittels beruht, tritt hier die Möglichkeit des Bösen ein. Allein je größer, je reicher ein Wesen ist, desto stärker ist in ihm auch die Kraft der Einheit. Daher wird in der allgemeinen Seele oder Weltseele („Zeus") und ihren unmittelbaren Organen, den Seelen der Welten, der Gestirne, die reine göttliche Natur nicht getrübt, wenn sie auch ihre Reinheit nur durch stete Ueberwindung des Gegensatzes durchsetzt — in welcher letzten Beziehung Plato von einem unsterblichen Kampfe des Guten mit dem Bösen spricht und sagt, der Himmel sei vieles Guten voll, aber auch des Gegentheils.[4] In den nicht universellen, sondern individuellen Seelen dagegen tritt die Gefahr ein und das Schwanken, da ist die factische Möglichkeit des Abfalls.[5]

An zahlreichen Stellen versichert Plato, daß die Seele älter sei als der Leib, daß sie das Aelteste (in Rücksicht des Kosmos) sei, ja daß sie das Sinnliche hervorbringe.[6] So wie die Seele eine Entwickelungsstufe des Ewigen, so das Sinnliche der Seele. In

[1] Grundstelle ist De legg., X, 895 sqq.
[2] Phaedrus, p. 245.
[3] Timaeus, p. 35 a.
[4] De legg., X, 906 a.
[5] Vgl. den bekannten Mythus im „Phädrus".
[6] Timaeus, p. 34 c; De legg., X, 895 c; XII, 966 d, 967 b; Timaeus, p. 36 d e.

dem Sinnlichen ist das Geistige (die Idee) nur Form, die Materie ist Substanz. Die Dinge sind in unbedingter Vereinzelung, die Einheit in ihnen nur als äußeres Band. Die Seele ist das Princip der Sinnenwelt, durch sie qualificirt sie sich und lebt. Die principiellen Bewegungen sind die intellectuellen und sittlichen Selbstbewegungen der Seele als Wollen, Betrachten, Sorgen, richtig und falsch Urtheilen, Muth und Furchtsamkeit, Freude und Trauer, Haß und Liebe. Von diesen sind alle sinnlichen Bewegungen und Qualitäten, Wachsen und Abnehmen, Assimilation und Secretion, Kälte, Wärme, Schwere, Bitterkeit, Süße und dergleichen nur Formen der Aeußerlichkeit, der Veräußerung.[1] Die sinnliche Welt ist also nur Bild und Gleichniß der sittlichen. In dieser letztern sind also auch keine Prototypen sinnlicher Potenzen, es gibt keine Idee der Schwere, der Süße u. s. w., sondern ewige Ideen nur von sittlichen Werthen.[2] Wenn also Plato von der Idee des Tisches spricht, so will er damit kein methaphysisches Dogma aussprechen, sondern nur ein handgreifliches Exempel vorstellen.

Dies wäre soweit der Grundriß des Platonischen Systems, innerhalb dessen das Einzelne auszuführen hier nicht am Orte, noch auch für uns von Interesse sein würde. Nur sei noch auf die Anfänge der Naturphilosophie besonders im Timäus hingewiesen, aus denen sich nachher die Plotinischen naturphilosophischen Ideen bildeten, welche letztere wieder die Grundlage wurden für die Naturphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts, namentlich des Paracelsus, und in denen überhaupt etwas Ewiges, für alle Zeiten Gültiges nicht zu verkennen ist.[3] Was aber unsere Auffassung der Principien des Platonischen Systems betrifft, so wird vielleicht mancher denken, daß wir mehr als vorhanden herausgenommen hätten. Das Nächstfolgende, in dem wir die Plato vorhergegangenen speculativen Formationen behandeln werden, kann jedoch zugleich zum Beleg für unsere Auffassung dienen. Denn es werden sich dort im wesentlichen ganz dieselben Grundgedanken zeigen, wenn auch vielleicht weniger rein, oder unter etwas andern Verhältnissen;

---

[1] Vgl. auch Timaeus, p. 36d e.

[2] Zu dem Ganzen De legg., X, 896 d sqq.

[3] So wird der Kenner später nicht unbemerkt lassen, daß die Naturphilosophie in dem vorliegenden Werke wesentlich aus diesen Grundzügen bestimmt ist.

und Plato, wenn er nicht ebenso gedacht hätte, zumal er doch das meiste davon gründlich kannte, müßte also geringer gewesen sein als jene oder ihre Urheber, was doch am Ende wol niemand anzunehmen sich geneigt finden könnte. Denn augenscheinlich war er ja der Größere und nicht der Geringere.

Die Erzählungen, die Plato nach Indien wandern lassen, sind zwar ebenso sehr zu den Märchen zu zählen wie jene, nach denen ihn seine Mutter Aristo mit dem Gott Apoll erzeugt habe, dennoch können wir dieselben Grundzüge des Gedankens in den Philosophemen der indischen Brahmanen nicht verkennen. Wir wollen die Titel, die Brahma dem Absoluten hier beigelegt werden, die, alle entgegengesetzten Bestimmungen in ihm negirend und ponirend, ihn (oder vielmehr es, denn Brahma ist an sich neutrum, masculinum nur sofern er als das Höchste und der Ursprung eine Welt gegen und unter sich hat), ihn sei es als die Identität der Gegensätze, sei es als das an sich Bestimmungslose, aber auch sofern er die Bestimmtheiten der Welt als seine Differenzmomente in und unter sich aufnimmt, als das in diesen Bestimmte declariren — diese Titel wollen wir übergehen. Allein unverkennbar müssen wir in der Maja der ewigen Magie, wie der ältere Schlegel übersetzt, dasselbe erblicken was Plato die Negation, die Materie, das ἄπειρον ist. „Vor allen Creaturen", heißt es[1], „war Maja. In ihr war Dunkelheit, Tamat-Guna, in welcher das Verlangen ruht. Brahma war vertieft in Verlangen, nicht wirkend war er, nicht gewirkt. Brahma gab dem Verlangen Bewegung, und aus der Bewegung nahm es zu, und seine Zunahme und Ausdehnung war die Radschas-Guna (die Leidenschaft, die active Begierde des Hervorbringens, Entwickelns) die alles Hervorbringende. Brahma gab der Hervorbringung Bewegung und die Zunahme dieser Bewegung ward Satva Guna genannt. Und durch die Bewegung, welche Brahma der Erhaltung gab, wurde jenes Wesen, welches die Gestalt der ganzen Welt ist." Die drei Gunas sind die aus der Relation zwischen dem Absoluten und der Maja entspringenden Functionen; Tamat=Dunkelheit ist die reine Negation, Radschas=Leidenschaft ist die durch sie geschöpfte Actualität des Entwickelns, Differentiirens,

---

[1] Maitrajani-Upanischad bei Windischmann, „Philos. im Fortgang der Weltgeschichte", II, 1615.

Hervorbringens, und Satva = Wesenheit, wie W. v. Humboldt erklärt, ist das, was das Hervorgebrachte zum Bestehen bringt, die Kraft des Seienden, des Positiven in der Welt. Nun wird die erste, die zerstörende in der dem Brahma untergeordneten Dreizahl der Potenzen und Weltprincipien, dem Schiwa, die zweite in die Wirklichkeit einführende, aber in dieser bindende, dem Birmah, die dritte endlich dem Wischnu als dem durch Einheit das Verschiedene Erhaltende, der Kraft des Positiven in der allgemeinen Negativität des Endlichen, zugeeignet. In dieser dritten ist daher die unmittelbare Anknüpfung an das Unendliche wiedergegeben. Durch Wischnu, durch Satva, durch die sich in das Eine, Allgemeine, in das Positive der Welt versenkende Betrachtung steigt der Geist wieder zur reinen Wahrheit, zu Brahma auf.

Indem wir nun zu den Speculationen der Perser, zu dem System der Zend-Avesta übergehen, müssen wir gestehen, mehr Zutrauen zu den alten griechischen Schriftstellern zu haben, die fast einstimmig von Aristoteles an die Annahme eines einzigen Princips noch über den entgegengesetzten Principien von den Persern oder Magiern versichern, als zu der Darstellung Spiegel's, der, allerdings auf persische Quellen gestützt, die aber, wenn wir nicht irren, zugestandenermaßen corrumpirt, wenigstens höchst unvollständig sind, die bekannte Auffassung eines ausgesprochenen Dualismus adoptirt hat, und dem einigen höchsten Princip, das die Griechen dieser Lehre beilegen, nur die Rolle der μοίρα bei Homer oder selbst des unbetheiligten Zuschauers zugestehen will.[1] Was nun die Alten betrifft, so ist hier zuerst Theodoros zu nennen in einer in des Photius' Bibliothek aufbewahrten Stelle, wo es heißt, daß der oberste Gott Zarva sei und beide, den Ormuzd und den Satan, geboren habe. Auch kann Augustin herangezogen werden, der[2] anführt, daß die Heiden dem Guten und dem Bösen u. s. w. Ein Princip zu Grunde legten, wobei bemerkt wird, daß diese Meinung sehr verschieden sei von der anderer, die das Gute von Gott, das Böse von der Materie ableiteten. Erstere kann

---

[1] Spiegel, Zend-Avesta, II, 218 fg. Uebrigens haben wir auf unserer Seite einen so gelehrten und gründlichen Forscher, wie Röth. Siehe dessen „Geschichte der abendländischen Philosophie", I, bes. S. 395 fg.

[2] Contra Faustum, XX, 3.

augenscheinlich nur auf die Zend-Philosophie sich beziehen. Noch auch gibt der arabische Philosoph Abulfeda an[1], daß nach den Persern Gott älter sei als Licht und Finsterniß, und deren alleiniger Urheber, und keinen Genossen habe. Was aber wichtiger ist, ist die Angabe des Aristoteles, wonach den Persern das erste Erzeugende das absolute Gute (d. h. das Eine) war.[2] Sie nannten aber dies Zeruana akarana, „Zeit ohne Ende" „unendliche Zeit". Hier ist nun unter „Zeit" keineswegs jene „Verderberin" des ägyptischen Todtenbuchs zu verstehen, die Zeit nicht, sofern sie die Dauer der Dinge beständig negirt, sondern im Gegentheil insofern, als sie der Schos aller Dinge ist (in welcher Hinsicht Shakspeare von den seeds of time spricht, in die die Seher blicken und wahrnehmen, which will grow and which will not), und alles hervorbringt. Hier sind also alle Dinge sämlich in ihr, sie ist die Potenz der Dinge, also ihre Identität. Mit Einem Worte, es ist die absolute Einheit der Natur gemeint, die natura naturans, wie auch Theodorus an dem ebenangeführten Orte sie τύχη nennt, was dasselbe sagen will, wie einleuchtet, wenn wir uns z. B. des Begriffs der τύχη oder des Fatums bei den Neuplatonikern erinnern, bei Proklos, Boethius u. a. Daher können wir nicht dem Eudemus (bei Damascius im Buche de principiis), so wie Röth glauben, die darin etwas Intelligibles sehen. Und außerdem würde das zu den unmittelbaren Evolutionen, die eben direct auf die natürliche Welt gehen, sich nicht passend fügen können. „Jenes Erste nämlich", sagt Theodorus, „indem es trachtete, den Ormuzd zu zeugen, zeugte ihn und den Satan." Das will sagen, indem es nun in individualisirter Gestalt freilich nur sich (das Gute) ausführen wollte, ward ihm darin zugleich das Gegentheil. Denn darauf beruht eben die Individualisation. Was aber hier concret genommen eigentlich gemeint sei, darüber kann bei einiger unbefangener Einsicht in die uns erhaltenen Bücher der Zend-Avesta kein Zweifel sein. Ormuzd ist die reine Himmels- und Aetherkraft, Ahriman ist das materielle, planetarische Princip, das Princip des Irdischen. Denn hier im Irdischen ist die Aus-

---

[1] Ap. Cudworth Systema intell. mund., ed. Mosheim, I, 432.

[2] Metaphys., XIV, 4.

schließung und der Gegensatz. Beide waren mit den ihren nach der Erzählung Plutarch's anfangs gleich gut; aber der Neid bewog Ahriman, sich zu trennen, und dadurch ward er böse, d. h. es war also einst der Himmel auf Erden, bis sich die Erde vom Himmel trennte und ihm einseitig entgegensetzte. Nun kämpft Mithra für Ormuzd auf der Erde. Mithra ist der Mittler; er ist die reine Himmelskraft, welche die planetarische Potenz bereits in sich aufgehoben und überwunden hat, d. h. er ist die Sonne oder die Sonne ist seine Manifestation. Insofern ist er, wie Porphyrios sagt, der Vater aller Dinge, nämlich alles Lebendigen auf Erden. Ebenso sind auch, wenngleich ebenfalls unter einem andern, nämlich physischen Verhältniß aufgefaßt, die Grundzüge derselben Idee nicht in der Vorstellung der Aegypter von Osiris, Typhon und Horus zu verkennen. Diese sind den Ormuzd, Ahriman und Mithra durchaus parallel. Horus wird auf dem Obelisk in Rom als Horus-Ra, wie Hermapion übersetzt als Helios angesprochen, und nach Plutarch hat er die Geschlechtstheile des Typhon in der linken Hand, zum Zeichen, daß dieser zwar nicht aufgehoben, aber überwältigt sei. Und ebenso führen auch die Aegypter diesen Gegensatz auf eine Identität zurück, auf den Amun, den „Verborgenen". Wenn jedoch die ägyptischen Weisen außer den genannten vorzugsweise populären und dem ganzen Volke gemeinsamen Göttern noch von einer verhältnißmäßig zahlreichen Götterhierarchie lehrten, so kann man doch gewiß sein, daß unter diesen neuen Namen und Gestalten nur neue oder andere Entwickelungs- und Manifestationsstufen derselben Potenzen verstanden wurden. So entsprachen dem Osiris Kneph, dem Typhon Sevek. Es sind die Potenzen, wie sie unmittelbar aus dem Absoluten hervorgehen und das Dasein der Welt, sei es von oben begründen, sei es leiten und inspiriren, während Osiris und Typhon dieselben sind, wie sie unmittelbar in der Welt Gestalt gewonnen haben, selber Weltpotenzen geworden sind. Wir haben uns bereits anderswo über den Sinn dieser Symbole ausgesprocheu, und dort überhaupt schon diese Reihe der Speculationen in ihren Grundgedanken betrachtet. [1] Wir müssen uns hier darauf beziehen, da es

[1] Grundlehren der philosophischen Wissenschaft, 1869, im Anhange.

nicht unsere Aufgabe ist, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben. So auch wollen wir nur kurz den „Weg nach oben und nach unten" des Heraklit, die „Liebe" und den „Haß" des Empedokles erwähnen, die ebenfalls die Grundzüge derselben Idee tragen.

Wichtiger ist uns die Pythagoräsche Philosophie. Nach Hermias in seiner „Verspottung der heidnischen Philosophie" war es das heiligste höchste Mysterium derselben, daß die Einheit das Princip von allem sei. Dies wird von Philolaos in dem von ihm bei Jamblich und Philo erhaltenen Fragmente bestätigt. Nach Syrian zu Aristoteles' „Metaphysik" war diese Einheit wahrhaft transscendent, ab omnibus abstracta. Aus ihr nun gehen hervor die Gegensätze des ἄρτιον und πέριττον, oder das πέρας und ἄπειρον. Das letztere wird in der Zahl auch entgegen der Einheit, nicht der zählbaren, sondern der vor den Zahlen und Ursprung der Zahlen seienden — als ἀδιόριστος δύας „unbestimmte Zweiheit" bezeichnet. Die Einheit ist die Identität [1]; die Zweiheit ist Princip der Differenz, negative Potenz, Materie, in welchem Sinne es in den „Theologumena arithmetica" heißt: „Die Materie verbinden die Pythagoräer mit der Dyas; denn jene regiert die Anderheit in der Natur, diese in der Zahl." Auch Theophrast sagt in seiner „Metaphysik", unter ihr sei alle „Unform an sich" zu verstehen. Und Plutarch, sie sei „der Dämon und das Böse, bei dem die Vielheit der Materie".[2] Dennoch kann Syrian sagen: „Die Pythagoräer nahmen keineswegs das Böse unter die Principien auf." Denn an sich a priori ist das ἄπειρον nicht böse, es ist vielmehr so nur die Folie der Actualität des Guten oder des Einen, nur wird es böse, wenn es sich zum Fürsichsein erhebt, sich aus der Verbindung mit dem Guten als inneres Mittel seiner Wirksamkeit emancipirt. Es ist nicht deutlich zu erkennen, ob die Pythagoräer unter dem πέρας die von dem Einen ausgehende Wirkung verstanden haben, wie Böckh im „Philolaos" meint. Wahrscheinlicher ist, daß sie dasselbe in der Zahl durch die Dreiheit ausgedrückt haben, als die entwickelte Einheit, die Einheit im Actus, die Zahl, die Anfang, Mitte und Ende

---

[1] Vgl. Nicomachi Arithm., II, 17.

[2] Plutarch de placit. philos., I, 7. Vgl. Diog. Laert., VIII, 25; Porphyrius, Vita Pythagorae.

hat.[1] Hier ist nämlich die Zweiheit noch unmittelbar involvirt, und trennt sich erst später im Entstehen der sinnlichen Welt, in welchem sie dem πέρας, d. h. also dem νοῦς (wie auch Plato im „Philebos" erklärt) als ein Widerstrebendes, zu Ueberwindendes entgegentritt. Das Ganze der Welt als Kosmos repräsentirte ihnen die Zahl Zehn, der Denar. Die Wurzel aber der Zehn ist die Vier, die Tetraktys, denn, sagten sie, $1+2+3+4=10$.[2] Insofern würde man jene hochberühmte Tetraktys als Ausdruck des der Welt immanenten Gottes[3], d. h. der Weltseele betrachten können. Schelling freilich, dessen letzte Philosophie in ihrem metaphysischen Theil das in der Philosophie ist, was der zweite Theil des „Faust" in der Poesie, erklärt sie für die Vierzahl seiner obligaten Potenzen. Darüber dürfen wir nun wol zur Tagesordnung übergehen. Bedeutungsvoll ist auch das Gewicht, das nach Philolaos von ihnen auf die Gegensätze gelegt wurde. In den Gegensätzen ist alles Erkennen bestimmt, es würde aber sich nicht vollenden können, wenn nicht eine Harmonie wäre, die die Gegensätze zusammenstimmt, indem sie ihnen die Einheit zu Grunde legt. Auf dieser Harmonie, in der die Differenz in der Einheit aufgehoben und überwunden ist, beruht das Erkennen. Andererseits ist auch die Welt eine aus Gegensätzen zusammengestimmte Harmonie. Die unübersteigliche[4] Einheit ist es eben, die jene ineinander organisch verbindet.

Von den Späterlebenden huldigt Plutarch, wie bereits erwähnt, dem Dualismus. Es war das eine Folge seiner Individualität. Er war sozusagen mehr Empiriker und Realist, und zeigt demzufolge wenig Sinn für die rein begrifflichen, die Idealbestimmungen, betrachtet vielmehr die Dinge vorherrschend nach physischen, nach Realbestimmungen. Daher auch seine Vorliebe für die Mythenforschung. Jedoch war ihm die Materie vor allem eine unkörperliche, seelische Potenz, die Potenz einer turbiden Bewegung in der Seele, so in der individuellen Seele (des Menschen)

---

[1] Porphyr. ibid. Pseudo-Origenes philosophumena, c. 2.

[2] Plutarch, ibid., I, 3.

[3] Daß die Pythagoräer Gott auch als immanent betrachteten, s. Cicero de nat. deor., I; 1. Clem. Alex. admon. ad gentes, 53.

[4] ἀνυπέρβατος nach Philolaus ap. Stobaeus ecl. phys., I, 418.

das Princip der Leidenschaften und Affecte, und es ist sehr malerisch und lebhaft, was er darüber ausführt. Daß nun sie oder ihre Bewegungen und Wirkungen (in der Seele) unbedingt zu negiren sei, das war eben ein Irrthum, der ihm jedoch mit den Platonikern gemeinsam ist. Erst einer spätern Zeit war es aufbehalten, in dem Princip der turbiden Bewegung und der Leidenschaft eben die Grundlage für die Männlichkeit, die innere Stärke und Energie des Geistes zu erkennen.

Philo als Jude hingegen war strenger Monotheist. Denn sowol waren ihm der Nous oder nach seinem Ausdruck der λόγος ἐνδιάϑετος, und die Weltseele oder der λόγος προφόρικος nur die Lebens- und Manifestationsformen des Absoluten, als ist ihm auch Gott nicht nur Demiurg, sondern Weltschöpfer.[1] Aber er behauptet nicht nur so schlechtweg (wie z. B. Scotus Erigena), daß die Materie geschaffen sei, sondern es finden sich auch Spuren einer tiefern und der platonischen wesentlich verwandten Auffassung und Begründung. So z. B., wenn er sagt, das Gute sei das, was Eins aus Vielem mache, der Anfang der Zwietracht sei die Zweiheit[2] — oder Gott habe sowol die Schätze des Guten wie des Bösen in sich, jene schließe er auf, diese zu, aber die Creatur schließe sie auf[3] — Gott aber unterwerfe sich das Schlechte als κύριος und δεσπότης.[4] Ferner sagt er, daß alle Identität eine Identität von Gegensätzen sei, die offenbar werden, wenn jene sich auflöst (das Auflösende ist die Zweiheit). So bestehe auch alles Dasein in Gegensätzen, und die Welt sei eine aus Gegensätzen zusammengestimmte Harmonie.[5]

Die reichen in Plato angelegten Keime kommen erst zur vollen Blüte in Plotin. Plotin ist einer der schwierigsten der philosophischen Schriftsteller des Alterthums. Die Ursache ist das Sprungweise und Abrupte seines Stils, wie es sich vielleicht im Dictiren bei lebendiger Rede eines gedankenreichen, lebhaften und beweglichen Geistes ergibt. Es wäre zu wünschen, daß wir von einem

[1] Vgl. Grundlehren, S. 205 fg.
[2] In Genesin, I, 15.
[3] De leg. alleg., III, 34.
[4] De mut. nom., 3.
[5] Quis rer. div. haeres., 43.

philosophisch gebildeten Philologen einmal eine Uebersetzung erhielten [1]; denn die lateinische des Marsilius Ficinus ist großentheils unverständlich, wenn nicht der Text beständig verglichen wird. Plotin geht nach Anleitung des Platonischen „Sophisten" vom Bewußtsein und dem Denken aus, und eruirt hier die positiven Grundlagen für seine metaphysischen Lehren. [2] Die Grundlage alles höhern Bewußtseins und des Denkens aus ihm ist das Absolute und die Materie, oder genauer, diese sind seine Voraussetzungen, die selbst vor und über dem Denken hinausliegen, und in ihm nur ihre unmittelbaren Wirkungen hervorbringen. Diese Wirkungen, die eigentlichen innern wesentlichen Elemente des Denkens, die Kategorien sind das Sein, die Identität und Differenz, die Ruhe und die Bewegung. In ihnen ist alles besondere, bestimmte Erkennen wesentlich bestimmt. Von ihnen aber aus ist wieder der Rückschluß gegeben auf das ihnen nothwendig zu Grunde Liegende, die ersten und höchsten Principien. Diese sind also das Eine und die Materie. Das Eine wird bestimmt als die Potenz von allem, die Identität alles Verschiedenen, aber auch alles Gegensatzes, zunächst des Wissens und Seins; alle Verschiedenheit ist bedingt durch den Gegensatz, ergibt sich erst im Gegensatz. Dem Gegensatz und der Verschiedenheit liegt die Materie zu Grunde. Die Materie ist das μὴ ὄν [3], die Anderheit, die Trennung und Zersetzung, die intellectuelle Finsterniß als Folie für den Begriff, durch welche die besondere Bestimmtheit und der Unterschied in ihm bedingt ist; sie ist das ἄπειρον, das sich das Eine selbst erweckt, ohne daß in ihm ἀπειρία wäre; sie ist das ἄποιον, an sich der absolute Mangel aller qualitativen und idealen Bestimmtheit, und doch die Grundlage und Bedingung aller Bestimmung; alle Bestimmung ist von Einem, aber es führt sich in besonderer Bestimmtheit und bestimmter Qualität nur aus durch das Mittel der

---

[1] Der geistvolle Bearbeiter des „Synesius von Cyrene", Volkmann, hat uns schon vor längerer Zeit eine solche in Aussicht gestellt, die wir bisher vergebens erwarteten.

[2] Man muß nicht mit Kirchner von dem „ἕν", dem Absoluten, beginnen, und die Kategorien erst in der Seelenlehre abhandeln, sondern mit den letztern muß nothwendig angefangen werden.

[3] Ennead., V, 1, 2.

Materie, die dabei nicht aufgehoben, sondern nur verhüllt, indifferentiirt wird, (sowie jener Typhon der Aegypter); sie ist die Grundlage des νοῦς, denn dieser besteht in dem ersten Gegensatz des Wissens und Seins, das sich unmittelbar auch zugleich in sich individualisirt und vervielfältigt; sie ist das erste unmittelbar Unbestimmte, das in der ersten unmittelbaren Bestimmung Qualificirung vom Einen aus die Grundlage des νοῦς wird; in ihm ist sie als intellectuelle Materie, die sich zu der physischen wie Wesen und Erscheinung, Princip und letzte Wirkung verhält.[1] Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, dieses tiefsinnige und doch so unendlich klare Gedankensystem in allen seinen reichen Gliederungen auszulegen — wie der νοῦς zugleich das sei, was er erkennt, wie in ihm die Theile nicht voneinander und dem Ganzen getrennt seien, hier Gegensatz und Vielheit noch unmittelbar in die Einheit involvirt seien — wie er die erste und höchste Welt und das Prius dieser Welt nicht nach der Zeit, sondern nach dem Wesen sei — wie von ihm aus alle Stufen des Seins sich vom Einen entfernend, in der Differenz bestärkend, mit Nothwendigkeit ergeben, von der Weltseele (deren Wirkung die Zeit ist als die wesentliche Bewegung und Action des getheilten individualisirten Seins[2]), und von den Begriffen in ihr mit ihrer bestimmten Unterscheidung voneinander und vom Sein, sowie der φύσις (natura naturans), in der die Begriffe zu qualitativen Bestimmungen und Formprincipien werden, bis zur eigentlichen Sinnenwelt, zur Materie, die die idealen Substanzen zu bloßen Formen, Spectren deprimirt — wie auch hier in der vereinzelnden, veräußerlichenden Wirkung der nun ganz zur Manifestation gekommenen Materie das eigentliche Haus des Uebels und des Bösen sei, indem eins sich gegen das andere setzt und es zum bloßen Mittel seiner Perfection macht —, wie aber doch dieses Uebel nicht im Ganzen, sondern nur im Theil sei, und im Ganzen dasselbe nur als Folie des Guten erscheine[3] — alles dies und so unendlich viel mehr kann nicht unsere Aufgabe sein, hier auszuführen. Auch wollen wir hier nur seine tiefsinnigen Andeutungen zur Naturphilosophie erwähnen, unter denen

---

[1] Ennead., II, 4, 4, 5, 11, 13, 15, 16.
[2] Ibid., III, 7.
[3] Ibid., III, 2.

wol die tiefste und entscheidendste die ist, daß die Welt ein φύτον μέγιστον κατὰ λόγον ζῶν sei, daß also die sich ihrer selbst gewisse und klare, schauende Gedankenkraft in der Natur zu einer wachsthümlichen Lebenskraft werde, und so die Natur gleichsam verkörperte Vernunft sei.[1] Oder sollen wir von Raum sprechen, wie in diesem die Ausdehnung von dem Apeiron sei, aber die Determination sei von der Einheit und diese mache erst die Größe; und darin siege die Schönheit des Alls, in seiner Begrenzung?[2] Doch genug; mag jeder sich überzeugen, daß niemand ein Recht hat, gering von einem Manne wie Plotin zu sprechen. Denn fürwahr, er überragt noch bessere Männer als die jetzt lebenden.

Noch wären hier einige bedeutungsvolle Erklärungen aus den Theologumena arithmetica zu erwähnen, die auf die Lehre der Alten ein interessantes Licht werfen. Danach entsprach die Zweiheit der κίνησις, γένεσις, μεταβόλη, διαίρεσις, τῷ πρός τι; sie trennte sich zuerst von der Einheit und hieß daher τόλμα; sie war Princip der Differenz und Ungleichheit und am meisten der Einheit entgegengesetzt, wie die Materie Gott; in ihr sei die erste Fassung der Anderheit, sie sei die Ursache für die Verschiedenheit und Relation. Die Dreiheit dagegen vergleiche sich dem νοῦς, und sei die vollkommene Zahl, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe. Sie entspreche dem Guten, die Zweiheit dagegen dem Bösen.[3]

Wenn wir nun auch dem Jamblich und Proklos nicht den Geist und manche tiefsinnige Gedankenbildungen absprechen wollen, (wie denn überhaupt kein Platoniker ist, den man nicht mehr oder weniger geistvoll nennen dürfte, denn nirgends wirkt Geist und Tiefe ansteckender als in Plato), so läßt sich doch nicht leugnen, daß von ihnen an sich der Schematismus des lebendigen Gedankens bemächtigte, und manchen tiefgehaltigen speculativen Begriff in eine abstract-logische Formel auflöste. (So erging es z. B. dem wie kein anderer entscheidenden Begriff der Materie oder des

[1] Ennead., III, 8, 1; IV, 4, 13; VI, 8, 15.

[2] VI, 6, 1.

[3] In das Herz des Platonischen Systems führt auch der tiefsinnige Ausspruch in dem Buche De mysteriis Aegypt, VIII, 3: „ὕλην παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς (d. h. der νοῦς) τὰς ἀπαθεῖς σφαίρας καὶ τὰ γεννητὰ σώματα διεκόσμησε.“

Bösen). Da nun fast alles, was von der Platonischen Philosophie in das Mittelalter drang, durch die Kanäle der Proklos'schen Bearbeitung kam, so können wir uns darüber nicht wundern, daß nicht nur abgesehen von einer oft allerdings mit wunderbarer Virtuosität vollzogenen genauern Bestimmung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt (wie z. B. bei Scotus Erigena, Nicolaus von Cusa) wenig Neues, Eigenthümliches zu Tage gefördert wurde, sondern auch manche wesentliche Angel- und Lebenspunkte des Systems übergangen wurden. Es ist in neuerer Zeit Mode geworden, den Tiefsinn der Erigena, Cusa, Ekhart und anderer zu bewundern; aber man vergißt nicht nur, daß ohne Plato und Plotin diese Systeme gar nicht möglich gewesen wären, sondern daß auch von diesen letztgenannten in den ganzen Zusammenhang des Systems ungleich tiefere und entscheidendere Einsichten, wenn nicht immer vorgetragen, so doch angedeutet oder angelegt wurden. Insbesondere ergab sich hier — eine natürliche Folge der ganzen Stellung des Bewußtseins im Mittelalter, das von einem äußerlich Gegebenen gefangen war — es ergab sich der Fehler, daß der eigentlich organische Aufbau, die analytische Begründung, die Methode gänzlich ausfiel. Diese ist übrigens in ihrer ganzen Bedeutung erst eine Eroberung der neuen Zeit, und wir werden später in dieser Hinsicht als das eigentlich bahnbrechende Genie Karl Fried. Wilh. Krause kennen lernen. Dennoch ist sie ihrem wesentlichen Inhalt nach bereits bei Plato und Plotin vorhanden. Besonders bemerkenswerth scheint uns aber in der Reihe der mittelalterlichen Platoniker Bonaventura zu sein, bei dem sich die reine Platonische Lehre von der Materie als Princip der Individuation wiederfindet [1], wenn er gleich nicht vermag, diese entscheidende Ansicht mit dem übrigen in einen wahren innern Zusammenhang zu bringen und alle innern Consequenzen und Beziehungen zu entwickeln und abzuleiten. Denn hier war ihm theils die kirchliche Satzung, theils die Aristotelische Philosophie als traditionelle Musterphilosophie im Wege.

Unterlassen wir es, die glorreichen Namen zu registriren, die

---

[1] In lib. sentent., II, dist. 3, part. 1, art. 1 qu. 1 sqq.; ibid. dist. 17, art. 1 qu. 2; dist. 18, art. 1 qu. 3. Von ihm empfing sie Dante, der sie in ganzem Umfange theilt. Vgl. meine kleinen Schriften über Dante (1869 und 1871).

hier als engere Nachfolger oder entfernter Angehörige aufgeführt werden könnten. Gehen wir sofort zu dem über, der wahrhaft epochemachend eintrat in die Geschichte der Philosophie, indem er es war, der zuerst eine Realphilosophie begründete. Wir meinen Jakob Böhme. Jakob Böhme ist metaphysischer Empiriker, seine Gedanken sind stets in der lebendigen Wirklichkeit und bilden sich aus dieser hervor — er speculirt nie mit logischen Werthen, stets nur mit realen physischen Bestimmungen. Die Anregung, den Grundstock zu seinen Anschauungen gab ihm (außer Val. Weigel und Paracelsus, die jedoch mehr die einzelne Gliederung als die Principien bestimmten) wol die „Deutsche Theologie", ein Buch von ganz eigenthümlich speculativem Gepräge. Solche Sätze wie: „Alle Ungleichheit kommt von Ungleichheit des Willens — das Widerspiel entsteht von sich selbst ohne Schuld der Einheit (des Absoluten) — diese mußte einen Gegenwurf haben, daraus sie erkannt würde", und ähnliche zeigen deutlich die Keime zu dem Gedankengang unsers Theosophen. Allein Jakob Böhme ist ganz exclusiv Realist. Daher hat man auch jene berühmten Worte, in denen von einem „Ja und Nein" als letzten Principien alles besonders bestimmten Daseins die Rede ist, nicht von der logischen Affirmation und Negation zu verstehen. Das Erste, Unbedingte ist ihm Wille, und in ihm ergeben sich eigenthümliche Actionen, die der physischen Contraction und Expansion ganz analog sind. Jene Bezeichnungen sind nach der sogenannten Natursprache J. Böhme's, mit der sich derselbe allerdings mehr als gebührlich weiß [1], zu deuten. Das Ja ist das Aufschließen, sich Ausgeben — das Nein das sich Versagen, das sich Ein- oder „Hineinschließen", Absperren. „Das Ja ist eitel Kraft und Leben", sagt er. „Dies wäre ohne Beweglichkeit und Empfindlichkeit, ohne das Nein. Durch dieses ist die Wahrheit offenbar und ist Etwas (Bestimmtes). Führte sich die Wahrheit nicht in Annehmlichkeit ein, so wäre kein

[1] Ueber diese „Natursprache" ist viel gewitzelt worden. Man vergleiche jedoch, um zu erkennen, daß ihr eine ganz richtige Idee zu Grunde lag, die Worte des Hierokles im Commentar zu den Aurea carmina: οἱ πρώτοι τιδέμενοι τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα διὰ σοφίας ὑπερβόλον ὥσπερ τινες ἀγαλματοποιοὶ ἄριστοι διὰ τῶν ὀνομάτων ὣς δι εἰκόνων ἐμφάνισαν αὐτῶν τὰς δύναμεις.

Unterschied und keine Bestimmtheit. Der einige Wille, der Wille an sich, will sich nur selber in der Gleichheit (d. h. in der Ganzheit und Freiheit); der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit und daher entsteht das Nein.“ Den ausgeflossenen Willen nennt er die Sucht, d. h. den aus der Einheit mit sich heraus auf anderes, auf Anderheit gehenden activen Willen. Dieser ist für sich nothwendig ausschließend, negativ. Durch die Verbindung aber mit dem Willen an sich wird er zum innern Mittel deprimirt, sodaß ein Lebendiges zu Stande kommt. Hier unterscheidet sich also der Wille an sich, und der sich in der Sucht vermittelnde Wille. Jener ist transscendent, dieser ist die Wurzel der Creatur. Die Transscendenz jenes ersten Willens ist durchaus festzuhalten, was von den Neuern eigentlich nur Baader und seine Schule beobachtet haben. Die eigentliche Tiefe und Bedeutung Böhme's ist in seiner Principienlehre. Die einzelnen Ausführungen streifen häufig hart an das Wunderliche und geistlos Abstruse. Aber auch in der ersten gibt er nur die Elemente und Keime, die erst der eigentlichen Organisation und Ausbildung bedürfen. Es ist uns einmal vorgeworfen worden, daß wir nur von Baader und Böhme entlehnt hätten. Das ist einfach eine Lüge, und an sich auch ganz undenkbar. Wenigstens eine irgendwie systematische Philosophie kann sich Jakob Böhme gegenüber nie blos receptiv, sondern sie muß sich zugleich auch wesentlich productiv verhalten. Wir können uns der Mühe überheben, eine vollständige Darstellung des Jakob Böhme'schen Gedankenkreises zu geben, da derselbe ja bei Baader mit großer Genauigkeit porträtirt ist.[1] Aber das sieht jeder, wie sehr sich unsere Anschauungen im Besondern von den Baader'schen unterscheiden. Wir können so gut wie jeder andere, z. B. Schelling, ein vollkommenes Eigenthumsrecht auf unsere Gedanken in Anspruch nehmen.

Baader ist allzu sehr von seiner Vorlage, der Böhme'schen Theosophie beherrscht, sodaß es nur zur Reproduction, nicht zur Production ihr gegenüber kommt. Mehr zu beklagen sind die Einflüsse des faselnden St.-Martin's, der erbauliche Sentimentalität und gnostische Seltsamkeiten mit der Eitelkeit freimaurerischer Geheimnißkrämerei, ein theosophisticirender bel-esprit, vor-

[1] Wir wollen damit nicht sagen, daß dieses Porträt der ganze Baader sei.

trug. Diese Einflüsse treten höchst unangenehm deutlich bis auf den Stil und den Ausdruck in den Baader'schen Schriften hervor, und verstören die sonst glückliche und selbst bewundernswerthe speculative Anlage jenes Denkers auf das unliebsamste. Baader war bekanntlich kein systematischer Denker. So geht er denn nie auf die letzten Gründe zurück, zugleich das, was er von außen aufgenommen, auf diese zurückführend und aus ihrem Lichte betrachtend und nun sich organisiren lassend. Er bringt die Ideen des Theosophen und die kirchlichen Dogmen nur auf philosophischen Ausdruck und in philosophischen Fluß. Daher er nicht mit Unrecht Scholastiker genannt worden ist. Die Ursache dieser seiner Einseitigkeit, nie von dem Anfang, sondern sogleich in medias res oder sogleich von der Mitte auszugehen, lag in der eigenthümlichen durch äußere und innere Umstände zugleich bedingten Art seines Producirens. Er knüpfte eben seine Gedanken, sei es auslegend, weiter führend oder polemisirend, immer nur an vorliegende gegebene Gedanken anderer an. Seine Schriften sind daher eigentlich nur Studienbücher, seine Gedanken weniger cognitiones als fermenta cognitionis, die als solche auch erst, indem sie auf das Ganze in Wirkung gesetzt werden, Bestimmung, Bewährung und Correction hätten gewinnen können. Dabei zeigt er eine unerschöpfliche Virtuosität, und seine eigenthümliche Fruchtbarkeit zeigt sich in manchen neuen Lichtblicken und Ausführungen, die an die fremden Ideen sich anknüpfen; ebenso kann auch nicht geleugnet werden, daß er sich immer consequent ist. Aber die letzte Bestimmung fehlt überall, die eigentliche Begründung und Ableitung, die innere Genesis, nie zeigt sich die Wahrheit in ihrer zweifellosen Nacktheit. Es fehlte ihm eben die philosophische Schule und Zucht. Geradezu gesagt, er war Dilettant. So auch fehlte ihm jede Ein- und Uebersicht über den Context und das historische Verhältniß der philosophischen Ideen in der Geschichte. So Heterogenes wie Jakob Böhme und Thomas von Aquino, Ekhart und St.-Martin findet sich friedlich nebeneinander; das Alterthum, Plato und Aristoteles, war ihm ganz verschlossen. Baader's Schüler werden dieses Urtheil vielleicht auch als eins derjenigen bezeichnen wollen, die aus Unkenntniß geflossen sind. Allein dagegen möchte ich doch protestiren. Es gibt vielleicht in Deutschland wenige, die unmittel-

baren Schüler ausgenommen, die Baader so gründlich kennen als ich. Baader's Schriften waren meine erste philosophische Schule, und es gab eine Zeit, wo ich nur in Baader's Geist und Art dachte und schrieb — eine Zeit, wo ich jede Schrift Baader's wie eine Art Evangelium las und bearbeitete. Ich darf wol erwarten, daß man mir dies auf mein Wort glaubt, ohne zu verlangen, daß ich es durch einen Haufen Citate, die übrigens auch wenig oder nichts beweisen, erst belegen solle. Aber wer kann glauben, daß in der Philosophie jene Phrase einer Natur in Gott, ferner die sogenannten sieben Naturgestalten, die Jungfrau Sophia, die immanente und emanente Dreieinigkeit, das Frühungewitter der Welt, der Fall Lucifer's, dieser selbst oder der Teufel als eine Creatur, der Zufall als Veranlassung der Welt, und Aehnliches in einer ernsthaften Philosophie einen Platz finden könne?[1]

Wie Jakob Böhme als Begründer der Realphilosophie, so haben wir Schelling als Begründer einer geschichtlichen Philosophie zu nennen. Hier in der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung concentrirt sich seine ganze Bedeutung, und er ist hier bei weitem noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Seine Potenzenlehre oder Metaphysik, wie er sie selber (in einem Briefe an Beckers) nennt, ist eine Mischung von Aristoteles und Jakob Böhme, eine Combination aus den vier Ursachen des Aristoteles, wie er sie im ersten Buch der „Metaphysik" und im Anfang des zweiten der „Physik" erörtert, und dem Ja und Nein, oder dem Willen und der Sucht oder Magie Jakob Böhme's. Wir werden später darauf zurückkommen.

Endlich haben wir als Meister der Methode noch Krause zu nennen. Wenn er sich rühmt, der Begründer der analytischen Philosophie, und der vollständigen Tafel der Kategorien sowie ihrer wahren Stellung und Auffassung zu sein, so geschieht das

---

[1] Das Baader'sche Gedankensystem ist dargestellt am vollständigsten in Erdmann's „Geschichte der deutschen Speculation seit Kant", II, S. 593 fg. — die Grundlehren von F. Hoffmann in seiner „Speculativen Entwickelung der Selbsterzeugung Gottes" — und „Vorhalle zur speculativen Lehre Baader's", auch in seinen gelehrten und scharfsinnigen Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Gesammtwerke, die einzeln erschienen sind.

nicht ohne Recht. Ueberhaupt für die Methode der Philosophie ist seine Leistung von großer Bedeutung. Aber in der Form erschöpft sich auch die ganze Bedeutung des Systems; vor der Form kommt es zu keiner wahren Sacherklärung. Alles was als solche gegeben wird, ist mehr oder minder nur Construction und Schema. Außerdem, Realbestimmungen liegen ganz außerhalb seines Gesichtskreises.

Erster Theil.

Theoretische Philosophie.

Erstes Kapitel.

Der Logik oder Idealphilosophie erster Theil.

Der erste Theil der Logik oder die subjective Logik ist die Lehre vom Wissen und Erkennen. Wissen aber ist bedingt durch zwei Elemente, Subject und Object, Wissendes und Gewußtes. Das nächste Object ist uns das sinnliche Dasein, d. h. dasjenige, das durch die Sinne wahrgenommen wird. Das nächste Erkennen ist also die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung involvirt eine besondere Subjectivität, nämlich die in den Sinnen bestimmte, die sensuelle. Von dieser wird vorausgesetzt, daß sie das Dasein so percipire, wie es sich unmittelbar repräsentirt. Das Resultat für diese Subjectivität ist die Wahrnehmung. Nun aber erhebt sich über diese Subjectivität eine andere, höhere. Während in jener das Dasein nur percipirt wird, wie es eben da ist, wird dieser nun diese Perception das bloße Material, das sie aus den ihr innewohnenden Kräften formirt und organisirt. Diese Organisation ist erst das Erkennen κατ' ἐξοχην, das wissenschaftliche Erkennen. Jedoch schließt es zuvor eine Vorstufe in sich. Die sinnliche Subjectivität percipirt das ihr sich darbietende Dasein nur in der Beziehung auf sich. Die höhere Subjectivität stellt es in einer allgemeinen Beziehung dar, in der Unabhängigkeit von der subjectiven Bestimmung, sie vollzieht erst für das Subject die vollständige Objectivität, stellt ihm das Dasein dar, wie es an sich ist. Von dieser ihrer Wirksamkeit kann man also eigentlich erst sagen, daß sie erkennend sei; sofern aber nur das Dasein, wie es da ist, in seiner unmittelbaren Gegebenheit dargestellt wird, sagt man im Besondern, es sei ein empirisches Erkennen, und hier sei die Erfahrung vollständig vollzogen. Eine

Erfahrung aber ist noch kein Erkennen κατ' ἐξοχήν, kein wissenschaftliches Erkennen. Jene ist nur soweit die vollständige letzte Zubereitung für die Operation dieses eigentlich sogenannten Erkennens. Es wird nun eine völlige Metamorphose vollzogen, indem mittels des unmittelbar Daseienden und sich Darstellenden ein diesem Innerliches erfaßt wird, von dem jenes nur die nothwendige Folge, das Ergebniß ist, und so glaubt nun der Mensch, eigentlich erkannt zu haben.

Wenn nun die subjective Logik die Wissenschaft vom Wissen ist, und das Wissen bestimmt ist in zwei Factoren, Subject und Object, und die Logik somit zu erklären hat das Verhältniß dieser beiden Factoren, und inwiefern das Subject so organisirt sei, um das Object zu percipiren, und seinen Perceptionen objective Bedeutung zu geben, so zerfällt diese Frage und die Aufgabe der Logik wieder in drei Theile. Nämlich zuerst wird sich fragen, wie und ob die sinnliche Subjectivität mit dem von ihr vorausgesetzten Dasein eine Aehnlichkeit und Entsprechung habe; — sodann ob jene Qualitäten, mit denen die höhere Subjectivität zunächst nur die vollendete Erfahrung, das objective Aperçu zu vollziehen anspricht, objective Gültigkeit besitzen; und endlich ob denn dem eigentlichen aus diesen als seinen Voraussetzungen und Vorstufen sich entbindenden Erkennen eine sachliche Bedeutung beizumessen sei. In welcher Reihenfolge nun diese Fragen behandelt werden sollen, die hier nur ihrer äußern Folge nach aufgeführt sind, das wird davon natürlich abhängen, wie sie durcheinander bestimmt sind. Denn daß zwischen ihnen ein Zusammenhang ist, vermöge dessen ihre einzelnen Beantwortungen voneinander abhängen, wird wol nicht geleugnet werden können. Es handelt sich nun hier darum, ob entweder das Subject seine subjectiven Formationen nur objectiv, aus sich heraus projicirt — resp. ob es vielleicht ein objectives an sich unbekanntes Material nur in dem Prisma der Subjectivität darstellt, aus subjectiven Qualitäten formirt und organisirt, — oder ob das Subject nur die tabula rasa ist, auf der das objective Dasein seine Zeichen einträgt, womit der eigenthümliche Inhalt des Subjects geleugnet ist, als eigentliche Consequenz aber die gegeben ist, daß es kein eigentliches Erkennen, kein philosophisches Wissen gibt, und alles, was sich als solches darstelle, lediglich Phantasie und Illusion sei; — oder endlich ob in Wahrheit die Subjectivität in allen drei Be-

ziehungen eine der Objectivität und Sachlichkeit entsprechende und für deren Perception eingerichtete Constitution habe.

In dieser Hinsicht nun scheint das Resultat ganz durch den Ausgang bedingt zu sein. Wollen wir jene Fragen beantworten, so werden wir zuvor überlegen, wovon wir auszugehen haben werden. Hier bietet sich nun eine dreifache Möglichkeit dar. Es kann ausgegangen werden vom Object — ferner vom Subject — endlich von einem Höhern über beiden, das zu beiden die gleiche Beziehung hat und beide in sich einschließt. Dieses letztere müßte nun erst gefunden werden. Es zeigt sich uns aber, daß wir von einem der beiden ersten nicht ausgehen dürfen, weil wir uns bei solchem Versuch sofort gebunden finden, weil ein solcher Ausgang an sich schon nothwendig ein bestimmtes Resultat involvirt. Die Streitsache ist hier zwischen Subject und Object; gehen wir von dem einen in seiner einseitigen Stellung aus, so werden wir nothwendig für es gegen das andere entscheiden, d. h. wir werden dieses in jenes absorbiren. Eine aufrichtige Lösung ist nothwendig davon bedingt, daß wir uns beiden gleich gegenüberstellen, folglich einen Standpunkt zu gewinnen suchen, ein Princip, von dem aus wir uns unparteiisch gegen beide zu verhalten vermögen. Ja vielmehr wenn die Logik die Wissenschaft vom Wissen ist, Wissen aber in Object und Subject, sowol im Object wie im Subject bestimmt ist, so wird es gerade ihre bestimmte Aufgabe sein, ohne deren Lösung sie selbst nicht in ihrer Integrität sein kann, beide in sich und ineinander in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu conserviren, sie in Gegenseitigkeit, in gegenseitiger Ergänzung und Bedingtheit darzustellen, was ja nur geschehen kann, indem sie beide in eine gemeinsame Mitte heraufgehoben, aus dieser gestellt, dargestellt und betrachtet werden. Denn es weiß ja jeder, daß das kein Wissen ist, was nicht auf ein anderes Wirkliches außer sich sich bezieht, das es zum Inhalt hat. Ebenso wenig aber ist eigenthümliches Wissen, wenn, was das Subject in die Vorstellung oder das Begriffsschema hineinträgt oder in diesem entbindet, nichts gilt — wenn nur das sinnlich Wirkliche gilt und sich nur schlechtweg abzeichnet in dem ganz passiven Medium des Subjects.

Gehe ich nun vom Object aus, d. h. von der sinnlichen Realität, so ist es natürlich, daß diese mir alles wird. Das Wissen setzt voraus, jenes sei der Stoff, im Wissenden aber die Form, durch

die der Stoff erst zur wissenschaftlichen Gestalt geprägt wird. Hier wird aber das Object Stoff und Formprincip zugleich, das Subject ein ganz Indifferentes, eine bloße Umfassung, ein bloßer Rahmen. Gehe ich dagegen vom Subject aus, so entsteht mir die Frage, wie ich denn doch von einem Objectiven außer mir wissen könne, da ich ja doch immer nur eine Wahrnehmung mit der andern, nie aber eine mit der Realität zu vergleichen vermöchte. Ich komme also zu dem Resultat, eine objective Realität außer mir existire gar nicht, oder wenn sie existire, so wisse ich doch natürlicherweise nichts von ihr, weder ob sie sei, noch wie sie beschaffen sei, und komme davon nichts in meine Wahrnehmung und Vorstellung, sondern diese schieße so rein nur aus meinen innern Kräften hervor. Das Object wird also vom Subject ausgeschlossen, oder in dasselbe absorbirt, das Subject hat selbst die Kraft der Objectivation, diese ist nur Function des Subjects. Nun kann ich weiter so schließen: Alles Wissen besteht in Materie und Form; in der Sinnlichkeit ist die Materialität vorwaltend; wo aber gar keine einseitige Materialität sichtbar ist, wo aller Inhalt in die Form gebunden und mit ihr identificirt ist, wo nichts Aeußerliches, gleichsam Grobes, Finsteres und Massiges, sondern alles gestaltet, organisirt und durchklärt, durchsichtig, gleichsam krystallinisch ist, im Verstande und seinen Begriffen, da muß der eigentliche Nerv der Subjectivität sein, da ist das Subject rein, ganz bei sich selbst; wenn nun aber dasselbe nur dort ist, was auch hier ist, nur in anderer Art, nur was hier absolut, dort unendlich gebrochen und in unendliche Relationen zersetzt erscheint, so wäre also die sinnliche Wahrnehmung durch eine Trübung und Verwirrung zu erklären, welche sich des Processes der Begriffe bemächtige. Dies würde etwa der ganz consequente Subjectivismus sein. Es gibt aber eine unreine Geburt aus beiden, einen Zwitter des Realismus und des Subjectivismus, welcher eben die Anschauungsweise der modernen Naturwissenschaft seit Cartesius und Locke ist. Denn diese erkennt einen höhern transscendenten Inhalt des Subjects nicht an, und selbst die Gesetze des Verstandes sind nur die aus dem Dasein abstrahirten Regeln. Dieses Dasein aber ist ihr nur das, was von der Welt der Dinge als mechanisch erscheint. Das ist nun einerseits ein derber Realismus, andererseits aber ist es doch auch wieder nur eine Abstraction. Es ist jene absolut leere und nichtssagende Abstraction, von der die

Geometrie ausgeht — der leere Raumbegriff und seine Construction aus Punkten, die bald für mathematische, d. h. für nonentia, bald für physische, d. h. dann wieder nicht als Punkte in der Strenge des Begriffs angesehen werden. Aber, sagst du, lieber Leser, es ist doch nicht alles Materie, Raum, Ausdehnung, Gegenprall der Massen, es ist doch Licht, Farbe, Gestalt und aller Reiz in der Natur. Ja, wunderlich genug, dieser Reiz soll nun ganz wieder in dir liegen; es leuchtet nur in dir, nicht außer dir, das ist die Qualität des Auges, daß es bloße Bewegungsverhältnisse jener Punkte für ein Leuchten oder farbigen Glanz ansieht. Alles was du als Qualität und qualitative Bestimmtheit in den Dingen betrachtest, das kommt nur von dir in sie hinein. Man sieht, es läßt sich davon nicht sagen: „If it is madness, but it is method in't"; gewiß das letzte nicht, vielleicht das erste. Denn nichts ist unmethodischer, willkürlicher. Hinwiederum kann nun der Subjectivismus als Consequenz aus dieser unreinen Mischung hervorgehen. So ward er in Kant; die Kant'sche Kritik ist die Consequenz des Locke'schen Sensualismus. Die Natur soll nur Ausdehnung und Composanten der Ausdehnung sein. Diese Vorstellung von der Natur ist nur eine Abstraction, sie ist in Wahrheit nur ein Product des Verstandes, da ja die Beobachtung, so wie sie gegeben wird, keineswegs sie enthält. Es hindert also nichts, daß nicht auch die Quantität lediglich in das Subject gesetzt werde. Die Faust aufs Auge, die dem Auge Funkenerscheinung erregt, beweist, daß das Auge die Qualität des Lichts hat und daß das Licht nicht von den Dingen ins Auge, sondern von dem Auge in die Dinge kommt. Nun kann nicht geleugnet werden, daß wir auch unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung räumliche Anschauung haben. Z. B. die Geometrie, die eine Wissenschaft a priori ist, beweist das. Es ist also ganz consequent, wenn wir annehmen, daß es auch der Raum in uns ist, durch den wir außer uns Raum und Räumliches darstellen. So haben wir eine Anschauung aus Einem Guß, eine Anschauung, in der Methode ist. Jener unreinen Mischung aber kann vorgehalten werden, daß Sinne doch Theile des Universums seien; wenn nun das Universum nur ein Mechanismus, ein Uhrwerk sei, wenn hier nur Größen- und Massenverhältnisse walten, wie denn in aller Welt in diese Mécanique universelle die „specifischen Qualitäten" der Sinne hineingerathen? Das ist ja eine Anschauung, die die Contradiction, ein System, das den

Bruch und Riß schon in der Geburt in sich trägt. Man nehme doch beides, Qualität und Quantität zusammen, und setze es in das Subject, so ist doch wenigstens Sinn und Verstand dabei.

Dem Subjectivismus wird es auf alle Weise leicht, den Sensualismus zu widerlegen. Er fragt, wie bereits erwähnt, einfach: wie jener denn wissen könne, daß reale Dinge außer uns seien, und wie sie beschaffen seien, da er ja stets nur eine Wahrnehmung mit der andern vergleichen könne. Das ist der Ausgangspunkt des Subjectivismus. Aber hier sieht man, wie sich der Gedanke sofort festrennt und einseitig bindet. Da ist eine unparteiische Entscheidung nicht möglich, die Sache ist sofort zu Gunsten des Subjects erledigt. Man sieht, wie sich das Subject von sich ausgehend in sich selbst verwickelt. Was ist die nothwendige Folge dieser Bemerkung? Einfach die, daß eben das Subject zwar nicht vom Object, aber auch von sich nicht auszugehen habe, sondern auf eine höhere Instanz zurückgehen müsse. Gehen wir vom Object oder vom Subject, von einem der beiden einseitig aus — und von beiden zugleich kann doch nicht ausgegangen werden, denn das wäre bloße Empirie und Annahme und Ausführung des nur Gegebenen — so schließt das eine das andere aus, negirt oder absorbirt das andere. Und doch können wir weder des einen noch des andern Moments entrathen, ohne unsere geistige Integrität zu zerstören. Im Bewußtsein zeigen sich ohne Zweifel beide mit gleichem Anspruch auf Gültigkeit, und wollen nicht außereinander, oder eins das andere verschlingend, sondern sie wollen ineinander, in Gegenseitigkeit, bestimmt sein. Mit Einem Worte, sie wollen erklärt und bestimmt sein als die entgegengesetzten, aber sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden Momente Eines und Desselben, das nun weder einseitig subjectiv noch einseitig objectiv, aber zugleich doch beides nicht einseitig, sondern einig und zumal, d. h. also ihre Identität sein muß.

Also weder von dem einen noch von dem andern ausgehend gelangen wir zum Ziel. Es handelt sich in der Logik durchaus darum, nur erst aus dem einseitigen Gegensatz von Subject und Object, aus diesem Dualismus herauszukommen, vermöge dessen sie einander negiren und absorbiren, und zu einem dritten Höhern zu gelangen, in dem jene beiden sich ineinander bewähren und conserviren. Solange wir im einseitigen Gegensatz verharren, schwanken zwischen Subject und Object allein, und von diesem wollen zu

jenem, von jenem zu diesem, solange wir nicht ein höheres Princip über beiden gewinnen, so lange machen wir auch nothwendig das eine zum Princip des andern, dieses somit zu einer Folge oder Function von jenem, und haben nie Aussicht, die Totalität und Integrität des Erkennens zu gewinnen. Jenes dritte Höhere aber, das, beide in und unter sich aufnehmend, subjectiv und objectiv zugleich, aber nicht unterschieden, sondern identisch, also ihre höhere Einheit ist oder sein soll, das also weder blos subjective noch blos objective, weder blos ideelle noch blos reelle Qualitäten oder beide einzelnen zusammen haben kann, das muß auch die bloße subjective Selbstgewißheit (wie sie z. B. von dem cogito ergo sum ausgeht, und alle Gewißheit nach dieser bestimmt), ebenso wie die bloße empirische Sicherheit in einer höhern Gewißheit in sich aufheben, die, unabhängig von dem Selbstgefühl wie von der sich in der Sensation andrängenden unmittelbaren Wirklichkeit und Thatsächlichkeit, der Sache selber innewohnt und so jene beiden unterordnend sie aus sich bestimmt. Ueber der subjectiven und der objectiven sensuellen Gewißheit ist nur die des Allgemeinen; jenes Dritte muß das Allgemeine sein, nicht das formal Allgemeine, das Abstracte im Verstande, das nur Form und Construction des realen Einzelnen ist, sondern das substantiell Allgemeine, das der Inbegriff und Inhalt, die Identität alles entgegengesetzt und einzeln Seienden ist. Dieses allein kann das genuine Princip des Wissens sein. Gibt es ein Wissen, so ist dieses und liegt dem Wissen zu Grunde. Von außen nun kann ich es nicht holen. Ob ein Aeußeres ist, das weiß ich noch nicht mit Sicherheit: daß ich bin, das weiß ich. Daß ich ferner die Forderung habe, zu wissen, weiß ich ebenfalls. Wenn ein Solches ist, so kann ich es nur in mir oder über mir finden, nur in einer Analyse meines Bewußtseins. Das Wissen kann nur die Blüte des Bewußtseins sein; ist ein Wissen, und ist folglich jenes, so muß jenes im Bewußtsein sein, oder es muß ein Bewußtsein in uns sein, das jenes unmittelbar involvirt.

Wir kommen noch einmal auf den Ausgang zurück. Was ist es überhaupt, was ich in der Wissenschaft und von ihr erwarte, was ich in ihrer Ausführung gewinnen will? Kurz gesagt, es ist erstens das Selbst, das Ansich der Sache, von dem ich in der Erfahrung nur die äußere Repräsentation, nur das Resultat der Wirksamkeit seiner Factoren habe; zweitens soll sich in dem

Sinn und Gedanken, in dem sich jenes Innere in mir auslegt, eine sachliche, ihm den Inhalt des Gedankens immanente Gültigkeit kundgeben. Gegen die erste Forderung fehlt der Realismus vorzüglich, indem ihm die Erscheinung das Wesen ganz und vollkommen ist; gegen die zweite fehlt der kritische und der consequente Idealismus (z. B. Kant's und Fichte's). Der Kriticismus verwechselt die Gültigkeit, die nur darum für alle gilt, weil sie an sich gültig ist, mit der bloßen allgemeinen Gültigkeit, das Selbstgültige mit dem Couranten. In der That ist nur so etwas wirklich für alle gültig, daß es alle mit gleicher ihm einwohnender Nothwendigkeit und Dringlichkeit anspricht. Die bloße zufällige Nöthigung einer subjectiven Regel gibt kein unbedingtes Maß, nicht was blos allen gemeinsam ist, sich in allen wiederholt — soweit die Erfahrung reicht; augenscheinlich ist dieses Maß nur bedingt. Dieser Kriticismus führt nur von einer Erfahrung zur andern, gibt aber dieser geistige Potenz und umspinnt mit ihr den Geist wie mit einem Zauber, durch den Jener den Eselskopf zu tragen schien. Der kritische und der consequente Subjectivismus ist nur umgekehrter Empirismus. Auch er kommt nie auf sachliche Gültigkeit, sondern nur auf subjective Gewißheit zurück. Er kann nicht anders, weil er vom Subject ausgeht, und das Subject für sich ebenso zufällig ist wie das Object für sich. Es ist gesagt worden (von Schelling), daß Cartesius mit ganz demselben Recht das Subject, das abstracte endliche Ich hätte anzweifeln können, ja eigentlich sollen, wie das objective Dasein. Im philosophischen Gesichtspunkt in der That muß sich der Geist zu beiden, zum Subject wie zum Object, erst negativ verhalten, bis er zu ihrer höhern Einheit durchgedrungen ist, in der sie beide wiederhergestellt und integrirt werden. Die ganze moderne Philosophie schwankte zwischen Idealismus und Realismus, oder wenn auch sich zur wahren Höhe erhebend, vermochte sie doch nicht von jenen Einseitigkeiten ganz sich freizumachen. Die Ursache lag in der sofortigen Einseitigkeit des Anfangs, von dem sich kaum eine Formation entschieden emancipirte. Ich wiederhole es, das wahre System, so wie es dem Stand unsers Bewußtseins und unserer Erfahrung entspricht, ist noch nicht erschienen. Baader ist allerdings auch ein Philosoph und emancipirte sich von jener Reihe. Aber was kann man von ihm mehr erwarten, als mannichfaches

brauchbares und unbrauchbares Material des Systems, von jenem Mann der genialen Sprünge, der speculativen Einfälle, Einfälle, die fast der Systematisirung spotten, und durch Schematismus den Zusammenhang der Gründe ersetzen, ja einen solchen, wo sie ihn bereits gegen sich fertig finden, mittels der bloßen schematischen Construction zu zerschmettern sich die Miene geben, oder mit eben solcher Unvereinbares, oder was nur in gegenseitiger Ueber= oder Unterordnung bestehen kann, coordinirend, sich in Paradoxen gefallen, denen jede allgemeine Verständlichkeit und Evidenz abgeht.

Beginnen wir jedoch, beginnen mit der Analyse des Bewußtseins, indem wir uns vom Niedersten bis zum Höchsten aufführen lassen, und sehen wir zu, ob das wahrhaft Höchste auf eine sichere Weise zu finden sein werde.

Vom Sinnlichen erheben wir uns zu Geistigem, um das Sinnliche geistig aufzunehmen und auszudrücken. Von der sinnlichen Unmittelbarkeit ausgehend, eröffnet sich inner und über dem einen immer ein anderes höheres Bewußtsein und inneres Thun, um das frühere sich organisch ein= und unterzuordnen. Das Bewußtsein ist die innere Einheit des Subjects, in welche die zerstreute Menge des Objectiven, Sinnlichen zusammengeht, der sie sich innerlich eingliedert, um nun aus ihm in Einheit als inneres Product durch Entwickelung und Objectivation wieder hervorzugehen — die innere Einheit des Subjects ferner, in der das Objective, Aeußere und seine innere Reproduction jenes mittels dieser innegehalten und beherrscht wird. Das Objective, Aeußere, das in unserer unmittelbaren Auffassung nur eine zerstreute Masse ist, kommt so in uns zur Einheit und unter die Einheit. In ihr wird es auch wieder objectiv reproducirt, und in dieser Reproduction legen sich eigenthümliche stufenweis höhere Kräfte dar, Kräfte des Bewußtseins also, die dem innern Product eine stufenweis höhere Gestalt geben, als es in der unmittelbaren Auffassung ursprünglich hatte. Der specifische Charakter des Products drückt also den innern Charakter des Bewußtseins aus, und offenbart ihn, aus dem es hervorgeht. So zeigt sich eine Stufenfolge in der innern Formation des ganzen menschlichen Bewußtseins, und zwar so, daß die eine Stufe in und unter die höhere aufgenommen und enthalten wird, während auf der höhern sich der Inhalt der niedern in einer höhern Potenz oder vielmehr in seiner

höhern Beziehung und Qualification darlegt. Insofern sind nun die einzelnen Stufen, Factoren und Wirkungen genau auseinanderzuhalten, und in ihrer Besonderheit, in der sie sich voneinander unterscheiden, sowie in ihren gegenseitigen Proportionen, durch die sie einander bestimmen, zu charakterisiren.

Zunächst die Wahrnehmung der Sinne zeigt nur ein blos gegebenes Dasein als äußerliches Factum, ein schlechthin Einzelnes, das sich im Neben- und Nacheinander jedes in sich in seinen Bestimmungen und gegen anderes nur äußerlich ist — das ohne allen offenbaren innern Zusammenhang scheinbar zufällig in Zeit und Raum sich folgt und aneinanderreiht. Die erste Form, in die sie in uns übertragen wird, ist die Vorstellung — die erste Einheit dasjenige Bewußtsein, in und von dem aus das Wahrgenommene als Vorstellung inneres Product wird. Die Vorstellung aber verhält sich zur Wahrnehmung nur als deren innerer Reflex, der als solcher in die Einheit des Innern, des Bewußtseins aufgenommen, und unter diese gestellt ist; insofern ist das Bewußtsein auch nur die Einheit der sinnlichen Subjectivität, die als solche den Inhalt der Wahrnehmung in der Vorstellung nicht nach andern Momenten verknüpfen kann, als eben denjenigen der Sinnlichkeit — den auch in der Wahrnehmung schon bestimmenden — d. h. also der äußern Aehnlichkeit und dem Zusammentreffen in Ort und Zeit. Die Auffassung aber in der Wahrnehmung und die Reproduction sind ebenso sehr wie durch die eigene Repräsentation der Objecte — auch durch das Verhältniß bestimmt, in das das Subject zu denselben gestellt ist oder sich stellt, und das ebenso qualitativ (z. B. nach der verschiedenen Gestimmtheit des Körpers und der Sinne) als zeiträumlich verschieden sein kann. Somit ist der Charakter der Vorstellung immer gemischt; sie drückt nicht nur die äußere Darstellung und Repräsentation des Gegenstandes aus, sondern es mischt sich in diese Bestimmung auch die subjective, welche jene immer nach den äußern und innern Umständen des Subjects verändert, sodaß also in jedem so wirkenden Subject die Wahrnehmung und Vorstellung eines und desselben Objectiven verschiedene sein können. Dazu kommt, daß überhaupt diesem Bewußtsein alles sachliche Interesse abgeht; es ist nur das einzelne Verhältniß, die einzelne Beziehung, das subjective Interesse, die Wirkung auf das Subject, durch die es bestimmt wird, —

diese ist der Focus, in dem das andere gesammelt und dargestellt wird.

Ebendieselben Elemente, welche hier die einmalige Production und Combination der Vorstellungen bestimmen, dieselben bestimmen auch ihre zeitliche Reihe, d. h. in der Erinnerung die Reihe, in der sie sich gegenseitig erregen und aneinanderknüpfen, oder, nach dem Schulterminus, sich associiren. In der Association der Vorstellungen entstehen die Bilder nacheinander, aber das Bewußtsein tritt in sie hin und bezieht sie aufeinander und auf das Subject, sodaß es möglich ist, sie auf Bewegung und Action anzuwenden. Z. B. einem Gebrannten erregt der Anblick des Feuers die Vorstellung des Brennens; das Bewußtsein aber verknüpft mit der gleichen Erscheinung die gleiche begleitende Folge, und dadurch ist erst die Vorstellung von Einfluß auf die Bewegung — das Subject scheut das Feuer.

Ueberhaupt nun hat sich gezeigt, daß das Bewußtsein nicht einen eigenthümlichen Inhalt oder eine eigenthümliche Bestimmung hat, die das objective sinnliche Dasein nicht wenigstens auch hätte, daß es folglich gegen dieses keine Spontaneität hat, sowie daß auch das objective Dasein hinwiederum vor der subjectiven Bestimmung sich in der Auffassung und Reproduction nicht behaupten kann, daß diese beiden in die Relation des Subjects gezogen, nach dieser bestimmt und alterirt werden, und kurz, die Bestimmungen der Subjectivität und der Objectivität sich untereinander verwirren und verwickeln.

Die Vorstellungen gewinnen ihre nächst höhere Gestalt im Verstande, der als eigenthümliches inneres Thun auf ein besonderes höheres Bewußtsein zurückweist. Dieses Bewußtsein ist nicht nur das einfache Resultat, der Focus, der sich aus den Radiationen der sinnlichen Sensation und Irritation bildet, sondern es ist eine über alle Reizung und Gegenwirkung wesentlich erhobene, ihr vorlaufende wesentliche Einheit, eine Einheit, die an sich Einheit ist, die spontane Einheit des Subjects, mit der erst ihr entgegen alles andere als ein Object oder ein „Gegenstand" eigentlich gesetzt ist, mit der sich erst Subject und Object bestimmt scheiden und einander entgegensetzen, indeß sie dort (im sinnlichen Bewußtsein) sich miteinander verwirren und verwickeln. Es ist eben das Selbstbewußtsein, das die wesentliche Einheit des

Selbst, das Ich ausspricht und bethätigt. In ihm also wurzelt der Verstand, in dem nun wieder die Vorstellung ein neues eigenthümliches Product, nämlich Begriff wird. Indem sich die Vorstellung zum Begriff läutert, bleibt das Einzelne, soweit es einzeln ist, in dem concreten einzelnen Falle — zurück, und im Verstand geht nur das Allgemeine hervor, d. h. das in den concreten einzelnen Fällen Gemeinsame, soweit es eben gemeinsam ist, als Einheit über dem Einzelnen, nicht als bloße einzelne Relation innerhalb desselben. Indem so der Verstand den Begriff aus der Vorstellung heraushebt, geht er dabei von niedern zu höhern, d. h. zu umfassendern, mehr allgemeinen, oder in bestimmtem weitern Umfang gemeinsamen, von höhern wieder zu niedrigern, engern, mehr besondern hinauf und hinab. So entsteht eine natürliche Ordnung mit Coordination und Subordination. Die einzelnen Exemplare bleiben in der Vorstellung — das Einzelne, soweit es einzeln ist, im einzelnen concreten Falle, kann der Verstand nicht ausdrücken.

Das Einzelne ist hier nun das, das sich im Wesentlichen in den Grundlagen gleich ist, und denselben Grundcharakter nur unter in jedem anderer Gestalt und Relation hat. Diese Verschiedenheit kann nun mit der Gleichheit verwachsen, eine wirkliche Constitution des Gleichen sein, oder sie kann auch ihr äußerlich, d. h. an sich zufällig und gleichgültig sein. Im erstern Falle ist das Einzelne ein Besonderes, eine Art; im zweiten ist es ein eigentlich so zu nennendes Einzelnes, ein Exemplar. So ist z. B. das einzelne Thier, die einzelne Blume ein bloßes Exemplar; jeder entwickelte Mensch aber ist ein Besonderes, eine Art. Dasselbe gilt in Hinsicht der abstracten Begriffe, d. h. solcher, die nicht auf ein an sich Existirendes, sondern nur auf ein an einem andern Seiendes, auf bloße Prädicate gehen, und diese nur selbständig, substantivisch ausdrücken. Denn das Schöne ist von seiner besondern Art und Gestalt nicht getrennt, diese ist ihm constitutiv. In dem verschiedenen Schönen ist die Verschiedenheit nicht äußerlich gleichgültig. Das Schöne hat verschiedene Arten, wie z. B. reizend, lieblich, anmuthig u. s. w.; es ist in diesen Arten aber wieder verschieden nach den verschiedenen Arten der selbständigen Wesen, in denen es sich darstellt; z. B. hat der Mensch seine

eigenthümliche Schönheit, jede Thierart und Pflanzenart ebenso.[1] Das besondere der Art aber ist nun doch auch wieder ein Allgemeines, das sich begrifflich ausdrückt; nur daß eben dieses Allgemeine ein engeres, ein bestimmt Allgemeines ist. Es kommt dabei gar nicht darauf an, ob es von Einem Einzelnen oder von vielen repräsentirt ist. Das Einzelne, was außer dem Begriff bleibt, ist nur das Exemplar, und seine Prädicate, soweit sie nur ihm gehören. Exemplare sind nur in der Natur; das entwickelte menschliche Individuum ist kein Exemplar, vielmehr ist hier jeder für sich eine integre Totalität, die in diesem ihrem besondern Zusammenhang und Verhältniß nicht ihresgleichen hat, und sich von allen andern nicht zufällig, sondern wesentlich specifisch unterscheidet. Jeder Mensch ist für sich eine integre Einheit, ein Individuum; ein einzelnes Thier z. B. ist dagegen nicht ein Eigenes, in sich Geschlossenes und Selbständiges, es hat seine Einheit und Totalität nur in seiner Artidee, die sich in allen Einzelnen dieser Art nur unter äußerlichen und zufälligen Variationen wiederholt. Ich kann daher dieses einzelne Thier nicht im Begriff haben, wohl aber den einzelnen Menschen, so gut, wie ich überhaupt Artbegriffe habe. Jeder einzelne Mensch ist eigentlich eine Species. So auch blos in seiner natürlichen Individualität, über die sich die höhere im Angelpunkt des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung erhebt, stellt jeder einzelne Mensch in sich eine ganze Thierspecies dar, wie man sagt, daß Einer die Natur eines Fuchses, Tigers, Hasen u. s. w. habe. Die Menschheit überhaupt ist nicht eine Species, sondern eine Welt, und als solche wiederholt sie auch in den ganz natürlichen Temperamenten ihrer Individuen den Umfang der Arten der Natur. So allein betrachten wir die Menschheit sachgemäß, wenn wir sie nicht und in keiner Hinsicht für einen Theil der Natur (als Species Homo sapiens), sondern zwar in der Natur und einem Theile nach an ihr participirend, in der That aber für sich, als eine Welt ansehen. Diese entscheidende Einsicht würde, wenn wir hier schon so weit vorgreifen dürften, ganz geeignet sein, schwierige und sich immer mehr verwickelnde Probleme auf die leichteste Art zu lösen. Allein, warum es sich hier handelt, ist die Einsicht, daß es nothwendig auch Be-

---

[1] Auf dieser Betrachtung beruht die Aesthetik.

griffe von Individuen geben müsse, daß der einzelne Mensch für sich seinen Begriff haben müsse. Dieser Begriff ist eben sein Name, nicht der conventionelle zufällige, sondern der wesentliche, wahre. Begreifen ist überhaupt nur Namengeben, und indem ich die Thierspecies in den Begriff fasse, gebe ich ihr nur den Namen. So ist auch die geschichtlich ursprüngliche Art, den Menschen Namen zu geben, nur die, seine Individualität in einem Begriff auszudrücken, und wir nehmen noch bei den Naturvölkern davon die Spuren wahr.

In der Vorstellung werden also die Wahrnehmungen nur unter der Einheit des Subjects nach den in ihnen selber angelegten Elementen verknüpft. Jene Einheit, die sich so mit dem Aeußern immer vermischt und in dasselbe überfließt, scheint daher nur der Focus zu sein, der sich aus dem Conflux der äußern Irradiationen in einem gegen diese unterschiedenen Wesen bildet. Dagegen der Verstand setzt die Einheit, wie sie als eine durchaus unabhängige, spontane, und als eine innere, wesentliche im Bewußtsein ist und dasselbe constituirt, das Princip einer selbständigen und ansichseienden Einheit setzt sich auch in den Producten durch — nicht nur setzt sie sich durch, sofern unter der Einheit des Bewußtseins die Producte unter Einem Anblick vereinigt und geordnet werden, sondern in der innern Qualification derselben; die Producte selbst nehmen die Gestalt und Natur von Einheiten an, und treten als solche wieder in eine besondere eigenthümliche Verbindung miteinander. Gleichwie das Ich die alle Eigenschaften und Umstände des Menschen sich innerlich unterordnende, weil selbst deren Ursprung, Wesen und Mitte seiende Einheit, das Selbst, die Concentricität des Menschen in allen seinen besondern Bestimmungen und Verhältnissen mit sich ist — ebenso setzt es auch im Verstande den Wahrnehmungen deren eigene Quintessenzien als Einheiten voraus und zu Grunde. Wir bemerken hier die gänzliche Emancipation von dem Gegebenen; es tritt das neue eigenthümliche Princip, der Geist, heran, und ergreift, setzt das Gegebene für sich für den Geist, und in den Charakter des Geistes, geistig qualificirt — es eben damit, indem er es geistig, d. h. zum Begriff ausprägt, als sein Eigenthum besiegelnd.

Das Gegebene heißt insofern gegeben, als es sich dem Menschen unwillkürlich darbietet, oder ein solches ist, das er nicht will-

kürlich hervorrufen kann, sondern das er eben nur zu nehmen hat. Insofern wird es auf ein anderes äußeres, unabhängiges Dasein zurückgeführt. Ebenso ist nun auch das Verhältniß des Menschen zu ihm ein halb bewußtes, halb freies; es ist hier ein unklares Ueberfließen und ein Halbdunkel oder Dämmern. Aber die hier von Unmittelbarkeit eingeschlossene Willkür erhebt sich nun über diese Sphäre zu einer Selbständigkeit, der das, was dort ein Gegebenes und Unmittelbares ist, durchaus eigenes, inneres Product und als solches gewußt wird. Es ist daher aufs klarste einzusehen, daß, wie das Gegebene hier nun in der Klarheit und Objectivität des Begriffs so ganz und gar als eigenes Product des Geistes von neuem zu Tage tritt, dasselbe auch an sich viel eher als ein Product des Geistes angesehen werden kann, das dieser entweder unwillkürlich in seinem vorbewußten Zustand aus denjenigen unergründlichen Tiefen, die dem Bewußtsein zu Grunde liegen, und aus denen es sich siegreich erhebt, es selbst nur als reine Form, und insofern allerdings ohne reale Wirkung, aber jener dunkle Grund in ihm und unter ihm allerdings die Macht aller Realität hervorbringt, — oder auch insofern Product, als es ein Spectrum sei, das sich etwa im Herabsinken des Geistes, einer Verwirrung und Trübung des reinen Bewußtseins, infolge deren Brechungen entstehen und Relativität in die reinen Wesengestalten hineinbricht, ergebe — viel eher sagen wir als Product des Geistes, denn umgekehrt der Geist für ein Product der äußern Wirklichkeit und Wirkungen angesehen werden kann. Eine solche Entstehung ist dem gründlichen Beobachter von vornherein eine erfahrungsmäßige Unmöglichkeit. Denn es widerspricht ihr zu entschieden die eigenthümliche Spontaneität des Geistes, die Unabhängigkeit und Apriorität der Natur der Einheit, die er an sich hat. Nur wo Trägheit oder Widerwille waltet, derselben Exactheit bei Betrachtung des eigenen Innern sich zu bedienen, der man sich einem äußern Object gegenüber befleißigt, nur völlige Unkenntniß oder Halbkenntniß des eigenen Innern verbunden mit dem äußersten Interesse an dem Aeußern, Sinnlichen kann s u b j e c t i v eine solche Denkbarkeit zu Wege bringen.

Es ordnet nun das Selbstbewußtsein das sinnliche Bewußtsein, der Verstand die Vorstellungskraft oder Imagina-

tion[1] sich unter, nimmt dieselbe in und unter sich auf, und ist nun mit ihr und durch sie Ein Ganzes. Sowol im Vorstellen wie im Wahrnehmen ist nun Verstand, und nur durch diese inhärirende Gegenwart des Verstandes ist es möglich, daß die Dinge dort (im Wahrnehmen) überhaupt so in die Objectivität gegen uns heraustreten und ihre Unterschiede sich scharf gegeneinander abschneiden. Eben nur durch diese inspirirende Gegenwart des Verstandes ist eine genaue und objective Beobachtung, also eine gültige Erfahrung möglich. Denn nur in seiner Kraft halten Wahrnehmung und Vorstellung die Dinge von sich ab, und ebenso in sich auseinander. Nur durch ihn sind die Dinge entschiedene Objecte, und unterscheiden sich auch bestimmt von andern und in sich; nur durch ihn ist der Wahrnehmende ihrer in allen ihren Bestimmungen und Unterschieden als Subject mächtig. So ist auch in der That überhaupt in allem Wahrnehmen und Vorstellen immer Verstand, sei es, daß er in eigenthümlicher Bethätigung mit- und hineinwirke, sei es, daß er seine eigene Evolution zurückhalte, und nur Wahrnehmen und Vorstellen innerlich fixire und regiere. Im Leben gehen die Bestimmungen der Verständigkeit und der Sinnlichkeit immer ineinander, und nur die Reflexion entdeckt sie als reale Unterschiede, und entwickelt ihr Wesen, ihre Natur, eines jeden für sich, und zugleich ihr gegenseitiges Verhältniß.

In den Vorstellungen für sich kann nur eine Art der äußerlichen somit zufälligen Verknüpfung geschehen; auch ist diese Verknüpfung von subjectiven Relationen bestimmt. Dagegen drückt sich in dem Begriff des Verstandes eine innere Sachlichkeit und Objectivität aus, die auch durchaus sachlich ordnend sich entwickelt. Der Verstand ist eben das, daß er die Gegenstände gleichgültig von sich ab und unter sich hält (— keineswegs sich in sie verwickelt —) und daß er sie mit dem Gesichtspunkt der **Einheit** und **Allgemeinheit**, durch den seine innere Constitution gebildet ist, betrachtet, in diesen aufnimmt, in ihm gestaltet, ordnet und sich orientirt. Die Einheit, in die infolge dessen im Begriff die Vorstellungen umgesetzt werden, beruht nicht nur auf den den

[1] Der alte neuplatonische und scholastische Ausdruck für die Vorstellungskraft — φαντασία, imaginatio.

Gegenständen in der Wahrnehmung unmittelbar inhärirenden, und so selbst auch äußerlichen, sondern den ihre unmittelbare Qualification primär und wesentlich bestimmenden Elementen. Sie enthält das, was die erscheinenden Gegenstände als solche an sich außer aller Einzelheit und Relativität factisch sind, das wirklich Sachliche und Eigenthümliche der Erscheinung in einem allgemeinen oder einfachen Ausdruck.

Was nämlich in der Wahrnehmung ist, ist auch in der Vorstellung, was in der Vorstellung ist, ist auch im Verstande; — aber in höherer Gestalt. Die Vorstellung wird im Verstande einer Destillation unterworfen, wobei das Rohe zurückbleibt. Der Verstand überwältigt die Einzelheit und Aeußerlichkeit in der Vorstellung und ordnet und verbindet deren Inhalt in seiner innern Einheit und Allgemeinheit. Hier macht sich nun jene Unterscheidung geltend von Wesentlichem und Aeußerlichem, Zufälligem — von solchem, das die Erscheinung in ihrem innern Zusammenhange constitutiv bestimmt, und was nur flüchtige, äußerliche, variable, einzelne Bestimmung, oder selbst weniger Erscheinung wie Schein, Farbenspiel in der sinnlichen subjectiven Auffassung ist. Jenes wird in der Einheit fixirt und danach geordnet. Es ist im Menschen ein Trachten, vom Einzelnen und Vielen zur Einheit, vom Aeußerlichen zum innerlich Wesentlichen, Constitutiven zu kommen, und jenes in diesem zu bewältigen — Centra zu finden und dann erst vom Centrum zur Peripherie fortzuschreiten. Der Mensch aber steigt nicht continuirlich auf, aus der Peripherie successiv sich verengend bis zum Centrum, sondern es ist ein stufenweises Erwachen, ein Eröffnen des einen Lebenspunktes in und über dem andern, womit sofort jener zum organisch herrschenden wird.

Allein die Einheit, in und aus der der Verstand bildet und organisirt, soweit sie eben nur in ihn und seinen organischen Grund, das Selbstbewußtsein, soweit sie also nur in die Subjectivität einbegriffen ist, in dieser gefaßt und determinirt, und ihre Function ist, kann eben darum nur sich dem in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt gegenüber als constructive Form verhalten. Denn das Subject, das Ich, wie es im Selbstbewußtsein sich fixirt, ist nicht wahrhaft über der Flut des Objectiven, sondern steht nur ihm entgegen, somit mit ihm doch auf demselben Niveau, und ist ein Einzelnes wie dieses. Was es auch Universelles bei

sich oder eigenthümlich hat, es ist soweit doch nur durchaus gefaßt und bestimmt in dieser seiner Einzelheit und einseitigen Gegenheit; diese bestimmt sich nicht in ihm, sondern es in sich, und entsetzt es damit sich selbst, deprimirt es zu einer bloßen Form. Dies kann genauer zwar erst später eingesehen werden, genug aber, es mag angesehen werden wie es will, so läßt sich nicht leugnen, daß die Einheit im Verstande nur Form ist, und durch diese Form als Form der Unbedingtheit nur die den Wahrnehmungen und Vorstellungen als solchen anhaftende Relativität und Aeußerlichkeit abgestreift, und der wirklich sachliche Verhalt der Erscheinung zwar, aber auch nur dieser, der Erscheinung, dargestellt wird. In diesem Sinne geht also im Verstande nur eine Formänderung vor sich; der Verstand ist nur eine Weise und Kraft, die Erscheinung in ihrer factischen Beschaffenheit, Objectivität, allgemein, geistig auszudrücken. Er construirt nur das Gegebene, dieses nur durch diese Construction in seiner wahren wesentlichen Eigenthümlichkeit zum Bewußtsein bringend. Eben daher sind die Begriffe, wenngleich durch sie und in ihnen erst die wahre Sachlichkeit der Erscheinung zum Bewußtsein kommt, wieder doch subjectiv. Denn was die Wirklichkeit betrifft, nämlich die sinnliche, von der hier allein die Rede ist, so sind jene Allgemeinheiten als solche nicht in der Wirklichkeit; ja sie sind überhaupt nicht wirklich, concret, sondern stellen nur eine Art dar, die an sich nur einzelne Wirklichkeit objectiv und sachlich im Geiste aufzufassen.

Die ersten Begriffe sind Substantivbegriffe, und zwar sind sie entweder concret, d. h. drücken etwas allgemein aus, das wirklich an sich selbständig existirt, oder sie sind abstract, d. h. drücken etwas aus, was blos an andern ist, Eigenschaften; abstract heißen sie, sofern sie, was nicht an sich, somit nicht selbständig ist, in der Form der Selbständigkeit, substantivisch, ausdrücken. Diese hat der Verstand an sich, d. h. das Bewußtsein producirt sie im Verstande gleichsam unbewußt, unwillkürlich, nämlich direct und unmittelbar. Denn eigentlich bewußt wird sich das Bewußtsein seiner Production erst, wo es sich von ihr unterscheidet, somit also sie schon producirt hat; wo es ferner dann sich ihrer bemächtigt, sie die Begriffe in Beziehung setzt, unterscheidet, vergleicht, über- und unterordnet, d. h. denkt. Das ist das Erste, Substantivbegriffe bilden. Die erste Frage des Kindes ist: Was ist das? Es

will den Namen, mit dem es genannt wird, d. h. seinen (Substantiv-) Begriff wissen. Die Begriffe und speciell also nun zuerst die Substantivbegriffe, lassen sich unterscheiden nach den Titeln des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Das Einzelne im Gegensatz des Besondern ist zwar nicht im Begriff, sondern außer ihm; der Begriff aber nimmt davon eine allgemeine Bezeichnung in sich auf, im Demonstrativ. Ferner auch lassen sie sich unterscheiden nach den Titeln des schlechthin Allgemeinen, des Allgemeinen der Gattung, des Allgemeinen der Art. Das schlechthin Allgemeine, das, was für alle gilt, hat nichts anderes seiner Art selbständig gegen sich, sondern drückt in seinen Verschiedenheiten nur dasselbe in verschiedener Art, nach verschiedenen Seiten aus, z. B. Sein, Wesen, Form. „Gattung“ und „Art“ ist relativ; denn was für das eine Art ist, ist für das andere wieder Gattung.

Die übrigen Begriffe als: Adjectivbegriffe, Verbalbegriffe u. s. w. bilden sich erst, indem die Begriffe aufeinanderbezogen und voneinander abhängig gesetzt werden, d. h. im Urtheil oder im Denken. Hier wird das eine im andern bestimmt, entweder als eine Eigenschaft oder als ein Wirken u. s. w. desselben. Dabei führt der Verstand entweder das Exemplar (das in ihm eine generelle Bezeichnung im Demonstrativ erhält, durch die unmittelbar die Wahrnehmung in Anspruch genommen wird) auf die Art, beide auf die Gattung, alle drei auf das schlechthin Allgemeine zurück, oder er führt eine Eigenschaft und Handlung aus dem Substantiv, das Allgemeines, Gattung, Art oder Exemplar, oder Allgemeines, Besonderes und Einzelnes sein kann, heraus. Dies also ist Synthese und Analyse, Involviren und Evolviren, Impliciren und Expliciren, und diese sind eben die Qualitäten des actuellen, des denkenden, d. h. urtheilenden Verstandes. Sofern aber auch die Urtheile voneinander abhängig sind, und diese Abhängigkeit in derselben Form ausgeführt wird, entsteht der Schluß, der die ganze Reihe des Denkens bezeichnet, in dem das Denken in sich zusammenhängt und totalisirt ist.

Das einfache Urtheil besteht aber aus zwei Theilen, die sich als Gegensätze verhalten — nämlich aus dem, wovon ausgesagt wird, und aus dem, was ausgesagt wird, Subject und Prädicat. Das letztere ist der Inhalt des Subjects; sofern nun der In-

halt aus dem Subject herausgesetzt ist, bleibt dieses nur als Subject seines Inhalts, als die nur formale Einheit, die den verschiedenen und besondern Inhalt durch die Beziehung auf sich zusammenbindet, zurück, und ist also dem Inhalt gegenüber nur die Form. Wenn nun das Urtheil auf einer Evolution des Inhalts, der besondern Bestimmungen aus dem Subject beruht, so ist doch das evolutive Princip, das Subject, aus dem entwickelt wird, nicht das Subject, welches Subject im Satze ist, sondern das Subject, wo es noch als Begriff an sich ist, wo es seinen Inhalt noch in sich hat, wo es also noch die Einheit von Form und Inhalt ist. Das eigentliche Subject ist vor und außer der Satzverbindung, der Relation, und ist die Identität von Inhalt und Form, Vielheit und Einheit, Besonderheit und Allgemeinheit. Das ist der Begriff, sofern er vor dem Denken ist, der Substantivbegriff. Dieser hat das Urtheil schon in sich, aber involutiv — er ist im Unterschied des Gedankens, der Sinn — und der Sinn regiert das Urtheil, und das Urtheil ist Explication des Sinns. In dieser Explication aber wird er erst das wirklich, was er an sich ist. An sich ist er alles und nichts; er ist alles, aber indifferent, bestimmungslos. Die Einheit also ist vor und außer dem Urtheil, aber sie ist auch in dem Urtheil, und sofern sie das ist, verknüpft sie erst die Theile des Urtheils, die Gegensätze von Subject und Prädicat, Form und Inhalt. In dieser Beziehung ist sie die Copula.

Voraussetzung also des Urtheils ist der Begriff an sich — die Identität. Dies gilt zunächst von demjenigen Urtheil, welches an sich auch das erste einfachste ist. Dieses stellt sich nach folgendem Schema:

Subject — Copula (esse) — Prädicat.

Hier entwickelt der Begriff aus und in sich selbst die Unterscheidung und tritt in Beziehung zu sich selbst. Dann aber hat er Beziehung auf anderes. Damit bildet sich ein Urtheil nach folgendem Schema:

Subject — Prädicat — Object.

Die Copula und das Prädicat des ersten werden von dem Subject assimilirt und als Thätigkeit und Function desselben ausgeführt. Als solche sind sie das (verbale) Prädicat im zweiten Urtheil. Das Subject hat sich bereits seines Prädicats bemächtigt,

daher tritt es nun mittels dieses zu einem Andern in Beziehung, und führt sein Prädicat in Beziehung auf das Andere aus.

Hier nun werden die Kategorien gewonnen, im Urtheil. Die Identität, die vor dem Urtheil ist, ist keine Kategorie. Kategorie ist das Verhältnißmaß, durch das die gedankliche Auffassung bestimmt ist, und das dem Denken immanent ist. Auf das Nähere kommen wir später. Wir haben hier nun die folgenden, nämlich 1) Form und Inhalt, oder Subject und Prädicat, Substanz und Attribut — Verhältniß der Dependenz; 2) Subject und Object. Mit diesem zweiten ergibt sich das Verhältniß der Causalität oder die Kategorie der Ursache und Wirkung. Nämlich das Subject, z. B. die Sonne, in dem Urtheil: die Sonne erwärmt die Erde — ist hier die Ursache für die besondere im Object hervorgebrachte Wirkung; oder sie ist die Ursache des Objects selbst, wie z. B. in dem Urtheil: der Vater zeugt das Kind. Indem sich das Subject seines Prädicats bemächtigt, wird es Ursache, von dem Prädicat aber ist es nur der Grund. Das erste Urtheil ist das Urtheil der Dependenz, das zweite das der Causalität. Das Prädicat im ersten Urtheil ist immer ein Bestimmtes, Besonderes, gegen das Subject als Allgemeines; es ist ein Theil einer Vielheit, deren Einheit das Subject ist. Dieses, das Prädicat, sowie die von ihm oder seiner Verbindung mit dem Subject fließende Wirkung offenbart das Subject, macht es erscheinen — oder das Subject erscheint in ihm, es ist seine (des Subjects) Erscheinung. Ebenso kann man das Urtheil auch für das in allen seinen Theilen entwickelte, und mit diesen eins und ganz seiende Ganze, d. h. den Organismus ansehen. Endlich nimmt das Urtheil noch weitere Elemente auf, in Hinsicht deren die Kategorie der Relation (im engern Sinne, denn im Grunde beruht jede Kategorie auf Relation), die sich in den Conjunctionen und Präpositionen ausdrückt, und alle Verhältnisse der Coordination, Subordination, Assistenz, Condition u. s. w. einschließt, und die Kategorie der Modalität, die durch die grammatische Form der Adverbien ausgedrückt wird, sich ergeben. Diese schließt das Verhältniß ein von Grad und Maß. Grad ist intensiv, Maß extensiv. So ergibt sich das weitere Verhältniß von Quale und Quantum. Diese nun sind soweit die eigenthümlichen Qualitäten des Denkens, auf denen die Eigenthümlichkeit des Gedankens im Gegensatz der bloßen Vorstellung und Einbildung

beruht, und durch die jede Aussage im Denken bestimmt und gebildet ist. An sich sind sie blos subjectiv, das will sagen nur Qualitäten, Directionen des Subjects — an sich sind sie eben nur im Gebrauch des Subjects, eigenthümlich innere Formen seines Handelns — der Verstand hebt sie aus dem Gebrauch heraus und stellt sie objectiv und selbständig (substantivisch) dar als Begriffe. An sich sind sie nicht Begriffe, sondern innere Formen des Handelns, nämlich des Denkens. Es sind also, um sie noch einmal zu überblicken, folgende Verhältnisse:

1) Dependenz.
2) Causalität.
3) Relation.
4) Modalität.

Die übrigen als: Form und Inhalt (Wesen), Subject und Prädicat, Substanz und Attribut, Grund und Folge, Allgemeines und Besonders, Wesen und Erscheinung, Ganzes und Theile, Subject und Object, Grad und Maß, Quale und Quantum u. s. w. vertheilen sich unter diese vier Grundtheile, und sind in je resp. einem derselben nur ein anderer Ausdruck, oder dasselbe in anderer Beziehung.

Nun könnte man einwenden, daß doch in den Urtheilen, die wir synthetische genannt haben, in denen das Einzelne auf das Besondere und Allgemeine, das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt wird z. B. dies ist eine Eiche, die Eiche ist ein Baum, der Baum ist eine Pflanze, die Pflanze ein Lebwesen und so fort, nicht das Prädicat aus dem Subject entwickelt wird, da es allgemeiner ist als dieses, und somit vielmehr dieses in sich enthält. Allein diese Urtheile kommen hier eigentlich nicht in Betracht, denn sie haben keinen positiv erkenntnißmäßigen Inhalt, keinen objectiv erklärenden Sinn, sondern sind nur die Selbstverständigung des Geistes über den Begriff an sich. Indem sich so der Geist des Begriffs bemächtigt hat, geht er dann zur Erklärung, zur Entwickelung seines Inhalts über, um den es eigentlich zu thun ist. Wenn das Kind fragt: „Was ist das?" z. B. ein Baum, so will es den Begriff haben, und den gewinnt es in der Antwort, z. B.: „Das ist ein Baum." Dann soll ihm erst erklärt werden, was ein Baum ist, d. h. was der Inhalt seines Begriffs ist. Das letztere ist eigentlich erst die erkenntnißmäßige Aussage. Synthetische

Urtheile sind also subjectiv[1], analytische sind objectiv; jene sind nur da, damit diese folgen. In anderer Beziehung ließe sich auch sagen, in dem Satze: die Eiche ist ein Baum — sei zwar die „Eiche" grammatisches Subject, der „Baum" aber sei das logische, sofern er das Allgemeine oder der Grund sei, der jene als Besonderes oder Folge in und unter sich einschließe. Uebrigens wollen wir gern eingestehen, daß diese und derartige Bestimmungen nicht eben unsere Stärke sind, und überlassen es daher willig andern, sei es ihren Scharfsinn an unsern Definitionen glänzen zu lassen, sei es, die Sachen genauer zu bestimmen. Wir sind überzeugt, daß im ἀκριβολογεῖσθαι wir von sehr vielen übertroffen werden.

In den Begriffen nun ist immer Wahrheit, aber latente; Wahrheit (und zwar manifeste) und Unwahrheit kann nur in den Urtheilen und Schlüssen sein. Denn indem der Verstand Begriffe bildet, handelt er nur als eine Natur; die Begriffe sind insofern ein Gegebenes, aber durch die Natur des Verstandes (d. h. durch die Wirksamkeit dieser Natur in Bezug auf das Dasein) Gegebenes, unmittelbar innerlich und nothwendig sich Ergebendes, auf gleiche Weise, wie auch das Selbstbewußtsein durch die Natur des Geistes vollzogen wird, und wenn auch Selbsterzeugniß, doch nicht selbst wieder unmittelbar zur Willkür oder zur Wahl kommt, welche vielmehr nun erst in ihm und durch es möglich ist und sich nur auf in ihm auf Grund von ihm sich vollziehende besondere Bestimmungen bezieht. Erst indem der Verstand die Begriffe verbinden will, nicht unmittelbar an sich, erst wenn er sie in Relation und Bewegung gegeneinander setzen, sie in- und durcheinander bestimmen, was an und in ihnen ist, klar machen, also sie actuell begreifen will, erst in dieser Operation werden sie ihm zum Gegenstand, und kommen ihm zur Willkür und Wahl; also so kommen sie ihm, wenn sie sich aneinander im besondern bestimmen. So aber auch allein werden sie Bestimmungen des Bewußtseins und bilden ein Wissen.

Nun aber geht der Begriff aus und durch die Wahrnehmungen

[1] Andere synthetische Urtheile, die wirklich objectiv sind und als Prädicate etwas Neues zu dem Subject hinzubringen, das nicht in ihm enthalten ist — objective Urtheile, die nicht analytisch sind, sowie Kant solche annahm, gibt es nicht. Die Beispiele, die Kant anführt, sind ohne Zweifel sämmtlich analytische Urtheile. Man kann sich durch jede beliebige Probe überzeugen.

hervor, und seine Relationen wollen nur die sachliche Beschaffenheit des Daseienden, Objectiven in der Wahrnehmung erklären. Hier also, in der Wahrnehmung ist die letzte entscheidende Instanz für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Urtheile und Schlüsse enthalten. Von Urtheilen und Schlüssen läßt sich nur Richtigkeit ihrer Aussagen erwarten, wenn sie sich genau an die Wahrnehmung und Beobachtung anschließen, und sich ebenso sehr der Willkürlichkeit entziehen, als die Allgemeinheit meiden, in der die Begriffe sich immer mehr den blos subjectiven und formalen Werthen annähern. Ein zu sehr in der Allgemeinheit genommener Schluß, der die concrete Variabilität in den Dingen nicht beachtet, ist in der Regel falsch. Eine solche Aussage ist dann in der Regel seicht und trivial, sofern sie nur die allerallgemeinsten Bestimmungen, die äußersten Umrisse des Gegenstandes enthält, die durch die besondern Bestimmungen desselben erst individualisirt und charakterisirt werden; sie ist auch leichtfertig, weil sie auf einer wesentlich ungenügenden Kenntniß des Falls beruht, über den sie doch abspricht.

Wenn der Verstand das Factische der Wahrnehmung und Vorstellung nur in die geistige Form, in die Form der Einheit (Allgemeinheit) bringt, die Einheit also keinen andern sachlichen Inhalt hat als eben den der Erfahrung, für sich als Einheit keinen, für sich bloße Form und zwar subjective ist, und auf die Erfahrung immer recurrirt, so ist auch der Begriff nothwendig um so realer, je mehr er besonders ist, und dagegen wird er, je mehr allgemein er wird, um so formaler und irrealer. Er nähert sich da immer entschiedener dem ausschließlichen Charakter eines Constructionsschemas. Das „schlechthin Allgemeine" im Verstande ist eigentlich nur solches. Um nun das objective Aperçu zu machen, ist es zwar nothwendig. Allein eben in seiner Abstractheit ergibt sich der Schein einer Unabhängigkeit von der Erfahrung, und daß der Begriff ein Substantielles über die Erfahrung, über die empirische Sachlichkeit hinaus ausdrücke.[1] So kann es geschehen, daß es für Wissenschaft und Philosophie gehalten wird, diese Allgemeinbegriffe als das wahre

[1] Ebenso ist es mit den abstracten Substantiven, die, wenn sie „schlechthin allgemein" sind, häufig mit Subjecten verwechselt werden, da sie doch nur Prädicate sind; wie überhaupt das „schlechthin Allgemeine" mehr ein Prädicatives als ein Subjectives ausdrückt. Dieser Verwechselung begegnet man u. a. häufig in der Hegel'schen „Logik".

Prius, die Principien der Dinge besagend, zu nehmen, und dem entsprechend zu componiren. So kann das System wesentlich nur formal schematisch, und subjectiv willkürlich sich herausstellen. Es entsteht eine Art der Phantasiedichtung aus den Elementen des abstracten Verstandes, die als solche Grübelei genannt wird, und auch mit Recht Sophistik genannt werden kann, sofern sie mit bloßen Formen und Formeln den Schein einer höhern Sachlichkeit und Wahrheit construiren will. Der Verstand ist wesentlich formale, Form-Thätigkeit. Hier in dieser abstracten Philosophie und Scholastik zeigt sich vorzüglich seine Stärke in der Form. Er ist unerschöpflich in den feinsten Distinctionen und den verwickeltsten Combinationen. Er behandelt und löst Probleme der fremdesten Art, die er selber erst macht, die nur in der fremden Welt der abstracten Begriffe wurzeln. Schließlich wird er ganz unverständlich für den, der sich nicht in dieselbe Abstraction versteigen kann oder will, und scheint ihm zu plappern und sinnlose Worte herzureden. In Wahrheit kann der Verstand über die Empirie hinaus nicht auf sachliche Gültigkeit seiner Begriffe Anspruch machen; sich von der Empirie loslösend, wird er krank und sieht Visionen, wie im Fieber.

Alles, was im Verstande ist, Substanz oder Subject, Attribut, Thätigkeit, Object, das ist auch in der Wahrnehmung, nur in anderer Form, in der Form der Concretheit und Einzelheit. Aber in der Wahrnehmung für sich ist keine innere Connexion der Dinge und Vorgänge, sondern nur eine äußere Folge, eine zeitliches und räumliches oder durch Analogie der äußern Erscheinung bestimmtes Aneinanderreihen. Aber der Verstand ist es, der in der äußerlichen Folge ein inneres sachliches Verhältniß, ein Verhältniß innerer Bedingtheit erfaßt. Causalität und Dependenz sind seine Qualitäten gegenüber der Wahrnehmung, und aus diesen den Inhalt der Erfahrung bestimmend, vollendet er erst in sich deren Kreis. Er ist in der Wahrnehmung, und nimmt in ihr mit ihr in den Dingen die innern Connexionen wahr. Wenn diese auch nicht in der Wahrnehmung sind, so sind sie doch in den Dingen, und die verständige Wahrnehmung nimmt sie in ihnen, in den Dingen wahr. Ebenso ist die Wahrnehmung mit subjectiver Relativität und Scheinbarkeit behaftet. Auch diese Scheinbarkeit wird vom Verstande gelöst. Er ist es z. B., der die scheinbaren Planetenbewegungen auf die wirklichen reducirt. Hier nun kommt die einfache unmittelbare Praxis

des Verstandes von seinem wissenschaftlichen Gebrauch zur Unterscheidung; jene, die sich nur einfach in den Dingen orientirt, und bei der die Thätigkeit des Verstandes nur hinsichts der Form in Betracht kommt, von diesem, wo die Thätigkeit eine sachliche materielle Beziehung annimmt. Dort ist der Verstand in seiner natürlichen Reinheit und Echtheit, hier aber schließt sich nothwendig eine Einseitigkeit an. Es entsteht die bestimmte Frage nach der Ursache einer Erscheinung; es entsteht ferner die Frage nach dem Grund und Zweck, die Kategorie der Dependenz wird zur Kategorie der Finalität. Da ist nun sowol die Ursache nur die äußere, die äußerlich bedingende, die physische Bedingung also, nicht das innere Subject, als auch ist der Grund oder Zweck ein außer der Sache, vor ihr vorausliegender, ihr äußerlicher, der bloße Nutzzweck, zu dem und nach dem die Sache bestimmt ist, sie aber nicht als Princip von innen heraus bestimmt, nicht τὸ ἀγαϑὸν καὶ δέον des Plato, sondern jenes εἱς τὶ des Aristoteles. Wenn nun eine solche Einsicht einen Nutzen oder eine Gültigkeit hat, so ist diese doch eben nur für den unmittelbaren sinnlichen Gebrauch, für die ökonomische Verwerthung. Eine höhere Bedeutung für den Geist, einen Werth an sich, so wie der Erkenntniß und Wissenschaft solcher zugeschrieben wird, hat sie nicht. Sie ist im Grunde nur eine Construction, durch die sich der Mensch der äußern Erscheinung bemächtigt, um diese dann seinen Calculationen, Combinationen und Inventionen tractabel zu machen. Das sieht man auch in der That, daß der eigentliche Ausgang, das Ziel, das die ganze Bildung und Bewegung regiert, z. B. in der Naturwissenschaft nur die ordinärste technische Praxis — jene Dampfmaschinen, Telegraphen, Daguerreotypen u. s. w. sind, wie denn auch ihre Bedeutung nicht in ihrer Wirkung auf den Geist, sondern in der Beziehung auf Cultur und Civilisation, d. h. auf die Leichtigkeit, Annehmlichkeit, Comfortabilität, Größe und Weite des Lebens gepriesen wird. Da ist nun in der That die Wissenschaft blos jene milchgebende Kuh. Wo aber die Theorie zugleich selbst die Praxis ist, wo der Gedanke unmittelbar wirkt, veredelt, adelt, die Persönlichkeit, den wahren Menschen hebt, und ihn den Göttern gleich macht, da ist erst das Heiligthum der Wissenschaft. Wir kommen jetzt dazu, die Pforte dieses Heiligthums zu sehen.

Denn indem das endliche Selbstbewußtsein, die einzelne Sub-

jectivität überstiegen wird, über dem blos einzelnen Bewußtsein und dem Verstande, schließt sich ein höheres auf, in dem sich weder ein blos Einzelnes (das einzelne Ich oder Subject) noch ein blos unendlich Vieles (die Dinge), sondern etwas über beiden, beide umfassend und begreifend, ein Allgemeines ausspricht, etwas, das weder Subject noch Object, das sich weder subjectiv, noch dem Subject als Object verhält, das sich das Subjective und durch es alles Objective wesentlich unterordnet, das die höhere Einheit ist beider, ihre Identität, d. h. nicht ihre Einerleiheit, sondern das, was in ihnen dasselbe Wesen ist, ihr Wesen und Princip — mit Einem Worte das Unendliche. In diesem Bewußtsein spricht sich unsere Subjectivität als in und unter das Allgemeine aufgenommen und aufgehoben, nur in dieser Bestimmtheit, nur als eine innere besondere Mittelform des Unendlichen aus.

Wir erheben uns also über uns selbst und über die Dinge, über die Einseitigkeit des blos Subjectiven und des blos Objectiven, das als solches ein bloßes Einzelnes oder ein bloßes Viele ist, zu der wesentlichen Einheit derselben, zum Wesen, in den wahren Mittelpunkt des All, der nun als solcher weder blos subjectiv gewiß, wie ich mich meiner gemäß des Satzes cogito ergo sum — gewiß bin, noch blos thatsächlich sicher ist, sondern nur allgemein gültig, schlechthin allgemein und nothwendig. Er ist allerdings auch eine Thatsache, aber eine Thatsache höherer Ordnung, und eröffnet im Bewußtsein die Reihe solcher Thatsachen. Existenz und Nothwendigkeit ist in ihm eins. Die Existenz ist nicht eine blos gegebene, sondern eine innerlich gegründete, nothwendige, und die schlechthinige Gültigkeit seines Wesens zeigt sich unmittelbar reell und existirend. Diese beiden Momente werden hier im Bewußtsein gar nicht getrennt, das Sein oder Seiende und die Nothwendigkeit des Seins sind unmittelbar eins.

In diesem Bewußtsein zeigt sich nun also eine Concentricität unsers besondern Seins und Bewußtseins mit dem Unendlichen, sodaß dieses nun fortwährend in ihm ausblüht, und jenes ganz nur in seiner Macht und Kraft sich bethätigt. Diese aus jenem Bewußtsein hervorgehende innere Thätigkeit ist nun das vernünftige Denken, das Philosophiren und Erkennen. Indem nämlich die Vorstellungen und Begriffe, oder die empirischen Kenntnisse, als die ja eben in den Begriffen hergestellt und dargestellt werden, in

dieses Bewußtsein ein- und in ihm zusammengehen, so lassen sie sowol die rohe Einzelheit und Relativität der Vorstellung, als ebensosehr die empirische Aeußerlichkeit des Begriffs, die in ihm nur construirt ist, wie die abstracte Schematik desselben, sofern die letzte für sich selbst eine Bedeutung anspricht, und es wird von den Dingen das offenbar, was sie wahrhaft sind, was sie nicht in ihrem Fürsichsein, in ihrer Aeußerlichkeit, sondern in ihrem wahren innern Wesen und Princip, im Unendlichen sind, ihre innere, nicht formale, sondern substantiale Einheit, und als diese gehen sie dann im vernünftigen Denken, d. h. in dem aus diesem höhern Bewußtsein bestimmten qualificirten Verstande in die objective Peripherie heraus und auseinander — als Ideen. Die Idee drückt das aus, was den Dingen zu Grunde liegt, was die Dinge nicht für sich in ihrer bloßen Gegebenheit, sondern an sich, wesentlich, wahrhaft, was sie im Absoluten sind. Die Idee ist weder blos subjectiv gewiß, noch objectiv thatsächlich, sie ist an sich nothwendig und allgemein, allgemeingültig; diese innere sachliche Nothwendigkeit ist der Charakter der reinen Wahrheit. Das Wahre ist weder blos da, noch ist es blos für uns, mit unserer Existenz verknüpft, sondern es ist unabhängig an sich, spontan und absolut, es ist (schlechthin) und so geht es in die Darstellung.

Das Absolute ist nicht über uns als außer uns, sondern als in uns, über uns und in uns als Princip, als Princip dieses eigenthümlichen Bewußtseins und Erkennens, wir sind in unserer Subjectivität hier mit ihm in einer unmittelbaren Concentricität und wirken hier nur in Ihm und durch Es, in seiner Macht. Von dieser Höhe des Bewußtseins herab erkennen wir uns selbst, wie wir nur in uns selbst, in unserer einzelnen einseitigen Subjectivität sind, als mit Blindheit geschlagen, und meinend wahrhaft aufgeklärt und aller Aeußerlichkeit entbunden zu sein, wirklich frei und selbständig zu sein, sind wir in Wahrheit wie Ausgeschlossene und Verbannte, und entbehren, in dieser abstracten Einzelheit verharrend, statt selbständig zu sein, vielmehr aller wahren Selbständigkeit, die wir nur im Absoluten wiederfinden. Denn das Absolute wird erkannt als unser und aller Dinge wahres Selbst und Wesen, das erkennend, und in dem erfaßt, wir uns selbst erst wahrhaft erkennen und fassen. Die Pforte der Philosophie ist das Absolute und das absolute Bewußtsein, und der Schaden

ist nicht zu berechnen, den diejenigen angerichtet haben, die in dem endlichen Selbstbewußtsein den Ausgang der Philosophie bestimmen wollen, wie Cartesius und Kant — demjenigen Bewußtsein, das ohne jede besondere Bestimmung und Beziehung den Satz: Ich bin, zu Grunde legt. Denn dieses ist nur relativ, endlich, und so zeigt in seinem Gesichtspunkt sich alles verschoben und verstellt. Es ist ferner abstract, einseitig, formal und subjectiv, und so bleibt consequenterweise die Philosophie immer in seinem engen Zirkel eingeschlossen, oder bildet sich nur gewaltsam, indirect, und gleichsam aus nebelhafter Ferne eine Aussicht auf die Dinge. Das absolute Bewußtsein, in dem Subject und Object in ihrem Höhern eins sind, ist der Standpunkt der Philosophie. Die Philosophie ist nicht eine Wissenschaft des Wissens, sondern eine Wissenschaft des Seins. Das Sein ist der Gegenstand und das Ziel des Wissens. Vom Wissen wird ausgegangen, aber dieses muß so tief gefaßt werden, es muß an seine Wurzel gegangen werden, um einen Uebergang zum Sein zu finden. Das ist die wahre philosophische Aufgabe, das Problem, um das sich schon die Philosophie Plato's und Plotin's bewegte, indem sie, von der Identität des Wissens und Seins ausgehend, zu ihrer Unterscheidung und gegenseitigen Relation fortschritt. Nicht die bloße Form für sich zu abstrahiren ist die Aufgabe, sodaß sie wie ein Gespenst über der Sache in der Schwebe bleibt, und beide, die sachliche und die formale Erkenntniß (die empirische und die philosophische), wie zwei getrennte Departements außereinander verharren, sondern die Form soll nur bestimmt werden, sofern sie Mittel ist, die Sache, das Wesen der Sache auszudrücken und zur Darstellung zu bringen.

Nun sind wir hier auch nicht mehr in dem Gegensatz und der Differenz, sondern in der Einheit — nicht in der Aeußerlichkeit gegen die Dinge, die auch nur das Aeußerliche der Dinge hat, sondern in der concreten Innigkeit — wir sind nicht in der bloßen einzelnen Einheit, welche die Vielheit der Objecte in und unter sich aufnimmt, und zusammenfaßt, und das Unbedingte nur als Form und Formkraft hat, durch die sie das Mannichfaltige nur formal zu Einheiten, nur zu Form-Einheiten ausbildet und danach verbindet — wir sind in der wahren wesentlichen Einheit, sind nur eine Einheit dieser Einheit, ein innerer Theil in dieser Ganzheit, der nicht sich als Theil, sondern nur die Ganzheit aus-

spricht und ausführt — wir sind in der Einheit aller Gegensätze und Unterschiede, in ihrer Identität, die als solche auch diese als wirklich hervorgetretene unter sich begreift und bestimmt, sie nicht zum Widerspruch, zur Exclusion, zum Auseinandergehen kommen läßt, sondern für und ineinander bestimmt und zu wahrhaft coincidenten ausprägt. Das Princip und die Substanz dieses Bewußtseins ist nicht ein Einzelnes oder Besonderes, sondern ein Allgemeines; aber nicht ein abstractes Allgemeines, sondern ein concretes, substantiales, ein alliges Wesen. Ein Alter sprach den sehnsüchtigen Wunsch aus, die Wahrheit zu sehen ohne Hüllen. Die Wahrheit ist nicht ferne von uns, daß wir sie erst suchen müßten, sie ist uns das Allernächste — aber von anderer Seite ist sie doch auch wieder das Entfernteste, Verborgenste. Sie ist das Ei des Columbus. Nur dies ist die Gestalt der reinen Wahrheit. Sie ist die Kraft unsers wahren Selbstbewußtseins. Als Wahrheit ist sie nun reell, sie ist so reell, wie nur irgendeine (andere) Thatsache, aber um Wahrheit zu sein, muß sie mehr als die bloße Thatsache sein. Dieses Mehr ist ihre innere Evidenz, ihre innere Nothwendigkeit. Durch diese ist sie auch der Grund für die Dinge, jeder besondere Grund für ein besonderes Ding kann nur in ihr erkannt werden. Das Wesen ist auch der Grund, die Idee ist Wesen und Grund als Eines. Grund ist soviel als Zweck. Ich frage: weshalb ist dieses Ding? — in seinem Inhalt muß sich mir ein Werth von allgemeiner Gültigkeit entdecken, und diesem muß es gemäß sein — es muß einen Zweck haben und zweckmäßig sein. Aber der Zweck wird hier gesucht einmal als ein in dem Dinge selbst enthaltener, oder doch von ihm aus, auf es zurückgehender, dann als das Ding selbst bestimmender, bedingender, als das prius des Dings, das ihm nicht nur voraus, sondern das ihm *sein* prius, sein Princip ist. Insofern ist der Zweck hier nicht eigentlich, nicht im gebräuchlichen Sinne Zweck, sondern er ist eigentlich nur Grund. Denn unter Zweck im gebräuchlichen Sinne wird ein außerhalb der Elemente des Dings Stehendes, ihm ursprünglich Fremdes, Abstractes, verstanden, nach dem nur das Ding construirt wurde. Hier aber soll der Zweck selber das das Ding innerlich Machende, sein Princip sein, und das eben ist nur der Zweck als Grund. Nur die Vernunft hat Grund in diesem Sinne.

Auch der Verstand sucht nach einem Grund, aber, wie gesagt, dieser Grund ist außerhalb der Sache, er ist bloßer Zweck, d. h. Nutzzweck. Dem Sauerstoff in der Luft ist deshalb Stickstoff beigesellt, damit das Leben in der Luft erhalten werden könne; denn der bloße Sauerstoff würde es verzehren. Diese Erklärung genügt dem Verstande. Aber die Vernunft will, daß die Constitution der Luft einen Grund in ihrem eigenen innern Wesen habe, und nur eine Folge dieses Wesens sei. Zugleich aber faßt sie auch die Luft als Theil eines Ganzen und findet daher ihre Beschaffenheit oder den Grund ihrer Beschaffenheit auch durch das Ganze bestimmt. Es ist wie es ist durch sich selbst; es selbst aber ist durch das Ganze, die Idee des Ganzen ist das prius der Idee des Besondern, des Theils. So ergeben sich nun auch die Folgen, die Wirkungen nach allen Seiten harmonisch, zweckmäßig. Die Zweckmäßigkeit ist nicht der Zweck, sondern nur die Folge aus dem wahren Zweck, dem Grund.

Philosophiren ist eine Thatsache, es ist ein solches Denken in uns, oder doch in eines jeden Fähigkeit, welches den Grund als eins mit der Sache, mit dem Wesen der Sache setzt, welches die Einheit von Grund und Wesen eines Dings als dessen Idee setzt und hervorbringt. Es ist gewiß, daß wir Ideen denken und hervorbringen, das den Dingen zu Grunde liegende und sie begründende Wesen (resp. Ausdruck dieses Wesens), das Allgemeine der Dinge, aber nicht als Form, sondern als ganz und gar Substantiales. Wie hätten wir in unserer Einzelheit selbst die Macht, das Bild eines solchen Allgemeinen zu erzeugen, wie ein solches Denken zu bethätigen? Ein solches Denken kann nur Handlung des schlechthin in diesem Sinne Allgemeinen, der absoluten Identität, des Unendlichen sein. Denn dieses setzen auch alle (besondern) Ideen voraus, und sind nur unter seiner Voraussetzung erfaßbar.

Wer sieht nicht, daß die Welt der Ideen, die sich in meinem Geist eröffnet, einen Gegensatz ausdrückt gegen die physische Welt, wie sie unmittelbar in der Wahrnehmung ist, und erscheint, da in dieser nicht die mindeste innere Nothwendigkeit, sondern nur eine zufällige Thatsächlichkeit ist? Wer sieht nicht, daß sie einen Gegensatz ausdrückt gegen meine bloße Subjectivität, sofern ich mich im Selbstbewußtsein als Ich setze, denn dieses ist ebenso nur

eine Thatsache ganz zufälligen Charakters. Wie also käme mir das Postulat einer innern Nothwendigkeit und Begründung in den Ideen, dem ich mich doch nicht entziehen kann, dessen Schatten auch ich selbst in der Entfremdung des Verstandes nachjage? Es leuchtet dabei ein, die Postulate der Causalität und Finalität im Verstand, die in ihm nur in einem äußerlichen Verhältniß sind, kann der Verstand nicht an und von sich selbst haben, da er soweit nur in der endlichen Subjectivität und der empirischen Relation bestimmt ist. Er kann sie nur aus jenem höhern Bewußtsein haben, in dem die Einheit des Subjects ist mit dem Unendlichen.

Aber dies ist nur gleichsam ein usurpirter Gebrauch des Verstandes. Der natürliche Verstand für sich ist nicht da, die Dinge zu erkennen, sondern sie nur geistig aufzufassen und sich ihrer für die natürliche Praxis zu bemächtigen. Erkenntnißfähig und berechtigt wird der Verstand erst, wenn er über sich selbst, über die natürliche Endlichkeit und Beschränktheit in den Standpunkt des Unendlichen erhoben ist. Ist nun der Verstand nicht da, die Dinge geistig zu durchdringen, so ist er doch da, sie geistig aufzufassen, zu construiren, sie in der geistigen Form zu reproduciren. So thut er ursprünglich, vor jeder unnatürlichen und gewaltsamen Wendung auf die Vorrechte des vernünftigen Denkens, da wo er in jedem natürlichen Menschen Begriffe bildet und sie aufeinander bezieht und combinirt. Er bildet Begriffe und synthetisirt sie durch die geistige Form, die seine eigenthümliche Potenz ist. Diese geistige Form ist eben nur das Allgemeine, aber dieses als Form. Denn sowie das Allgemeine, das Unendliche eingefaßt wird in die endliche Beschränkung, in das wesentlich durch die Schranken der materiellen Endlichkeit, der körperlichen Existenz bedingte subjective Bewußtsein gefaßt wird, wird es nothwendig sich selbst entäußert, entleert, wird bloße Form. (Es ist hier nicht der Ort, und auch nicht die wissenschaftliche Möglichkeit, zu erklären, wie diese Unterscheidung und Trennung einer blos abstracten und formalen, und einer concreten und substantialen Geistesthätigkeit, eines bloßen Construirens und eines Erkennens nothwendig bedingt und gesetzt ist durch die Gebundenheit des Geistes an eine äußerliche und ausschließende materielle Natur, und mit der Lösung dieses Bandes nothwendig aufgehoben sein muß, sodaß alsdann „in Begriffe bringen“ und „begreifen“,

identisch ist, und alles Denken ein eigentliches Erkennen wird — ein Bericht, der dem Leser sicher etwas mystisch vorkommen wird, den wir aber dennoch zur vorläufigen Orientirung hinzufügen zu müssen glauben.) Also der Verstand für sich, in dieser seiner abstracten Stellung, der natürliche Verstand, mittels dessen jeder Mensch sich in der Außenwelt orientirt, bildet Begriffe und synthetisirt sie eben auch nur im Unendlichen oder Absoluten. Alle die wesentlichen Formen und Principien der Synthese, die Kategorien, sind somit auch nur die Qualitäten, die dialektischen Bestimmungen des Absoluten, und wo das Absolute als Substanz ergriffen wird, da treten auch diese Gestalten aus ihrem subjectiven und formalen constructiven Charakter heraus und gewinnen im eminenten Sinne sachliche Bedeutung, als die wesentlichen Bestimmungen, durch die das Seiende aus der absoluten Identität entwickelt wird, so wie durch sie der Verstand aus der Identität des Begriffs das Urtheil und seine Unterschiede hervorbringt. Diese Einsicht ist durchaus festzuhalten, daß das Denken nur gedacht werden kann als in und aus dem Absoluten geschehend. Der Verstand, wiederholen wir, bildet Begriffe und synthetisirt sie nur im Absoluten. Nur das Absolute ist es, das die eigenthümliche Allgemeingültigkeit und Objectivität des Denkens, der verständigen Thätigkeit begründet und erklärt. Nicht also ist es, wie Kant will, die transscendentale Apperception oder transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, jene nämlich, die gar keine besondern Zuständlichkeiten haben soll, sondern nur den Inhalt: „Ich bin", die nachher, nachdem sie hier die letzte Enthüllung gewesen, die sich nur lose an das übrige ganz empirisch Aufgenommene anschloß, von Fichte zum Entwickelungsprincip dieses letztern und des Ganzen überhaupt gemacht wurde. Der gegenwärtige Brauch und die gegenwärtige Lage nöthigt den philosophischen Schriftsteller, sich beständig mit Vorgängern auseinanderzusetzen, und mit ihnen herumzuschlagen, die lange vor seiner Zeit gelebt, gewirkt haben und vielleicht — vergessen wären, oder die jetzt nur noch die Existenz einer historischen Antiquität hätten, wenn nicht in dem allgemeinen Gedränge zur Walhalla der Philosophie, unter allen den Embryonen größerer Nachfolger, von denen alle Jahre neue zum Vorschein kommen, einige es für gerathen gefunden hätten, ihre Einfälle als angeblich in diesen Alten prophetisch angelegt, oder als Conse-

quenzen aus den Ansichten derselben, oder als Ergänzung ihrer Einseitigkeit mit derjenigen anderer und was derartige Vorwände mehr sind, durch den Klang der großen Namen in dem allgemeinen Stimmengewirr zu Laut zu bringen und so für sich einen Vortheil zu ziehen aus dem Nachhall des großen Lärms, den jene einstens erregt hatten. Wenn man die Geschichte der neuern Philosophie genau verfolgt, so kann man sich doch der Annahme nicht verwehren, daß schon vor mehr als sechzig Jahren z. B. Kant und Fichte bereits überwundene Standpunkte repräsentirten, vollständig (besonders von Schelling, auch von Krause) überwunden waren, und dafür auch im allgemeinen galten. Dasselbe galt noch mehr von Cartesius, von Leibniz u. a. Nun kommen auf einmal neue Menschen, und sagen: Bei Cartesius, Kant, Fichte u. s. w. sei resp. die ganze Weisheit in nuce, und nur in ihren Büchern da werde sie ganz offen dargelegt und bekannt gemacht. Nun soll dieser ganze Wust der Jahrhunderte noch einmal wieder durchgekaut werden, auf ihn wird der Schüler hingewiesen als die wahre Schule der Philosophie, und wer sich darauf nicht einlassen will, dem glaubt jeder professionirte Schulknabe mit einem Verweis und magistermäßigen guten Rath heimleuchten zu können. Statt sich also nur mit den Nächsten zu begnügen, hat der philosophische Schriftsteller die ganze Musterkarte der Geschichte der Philosophie durchzugehen. Gestehe ich's nur, ich finde das höchst lästig und überflüssig. Wann wird einmal die Zeit kommen, wo man auch in der Philosophie, ohne Furcht, für anmaßend gehalten zu werden, von überwundenen Standpunkten reden darf?

Untersuchen wir die Herkunft, den Ursprung jener formellen Einheiten, welche die (Sprach-) Begriffe sind, die im Verstande ihre Werkstätte haben, so können wir hier keine wirkliche Congruenz in einer Hypothese wahrnehmen, die etwa behufs der Bildung jener Begriffe die Vorstellung sich einem physischen oder mechanischen Abschälungsprocesse unterwerfen ließe. Ja vielleicht könnte ein solches Abdämpfen der concret einzelnen Momente stattfinden, aber nie käme es zur Bildung von in sich totalen Einheiten, wie solche die Begriffe sind, die selbst an sich schon zu der Vorstellung in einem totalen Gegensatz stehen. Jene Abdämpfung genügt also noch keineswegs, sie kann vielleicht das Negative, das Nicht-Einzelnsein, aber nicht das Positive, das Allgemeinsein, wol eine Auf-

lösung, aber nicht die neue eigenthümliche und ganze Bildung erklären. Diese ist nicht ein Pilz, der aus einer wässerigen faulen Zerlassenheit hervorschießt. Das muß erklärt werden, wie sich ganze Einheiten bilden, die durchaus in sich fest sind und sich in die Mitte stellen und herrschen. Aber ebenso wenig hat das blos subjective Selbstbewußtsein für sich die Macht, blos aus seiner Einheit heraus die Begriffseinheiten zu erzeugen. Denn diese Einheit, für sich betrachtet, als Einheit dieser Subjectivität, ist ja nur ganz und gar eine einzelne neben andern einzelnen, keine allgemeine, alles unter sich befassende; oder wenn sie auch nicht in dem Sinne einzeln ist, wie ein Thier irgendeiner Art ein einzelnes genannt werden kann, so ist sie auf jeden Fall doch nur Theil des Ganzen, Theil der Peripherie und nicht die Mitte; rein von sich aus hat sie daher nicht einmal den Standpunkt allgemeiner Orientirung, der Zusammenfassung des im Einzelnen zerstreuten, welcher die nothwendige Bedingung der Erzeugung der Begriffe ist. Diese Einheiten sind nicht ihr eigenes Erzeugniß, sondern sie bildet sie durch die Kraft der allgemeinen Einheit, die in ihr ist, aber in ihr nur als Einheitsform gefaßt werden kann.

Da jedes Selbstbewußtsein als endliches einen andern speciellen Inhalt hat (denn jenes: Ich bin — ist nur die Form, die vom Inhalt nicht getrennt ist, oder es hat vielmehr in dem Subject „Ich" schon den ganzen Inhalt, also „Ich, nämlich dieser bestimmte so oder so beschaffene Mensch" —), da also jedes Selbstbewußtsein eines einzelnen Menschen einen andern besondern Inhalt hat (dasselbe Menschliche enthält, aber unter einer besondern specifischen Bestimmung), so würde es, etwa blos als solches mit seiner Einzelheit und Endlichkeit wirkend, auch das Objective nie objectiv ausdrücken können, dieses würde stets durch das Prisma der speciellen Subjectivität gebrochen werden, und in jedem würde daher dasselbe Objective sich anders darstellen. Es wäre daher auch keine allgemeine Verständigung, keine gemeinsame Sprache möglich. Nur dadurch ist Objectivität und Allgemeinverständigung (Allgemeingültigkeit) geboten, daß alle Einzelnen in dasselbe Allgemeine erhoben sind, das sich gegen alles, was ist, gleich verhält, und in dem alles Raum hat, wie es im Besondern und Einzelnen bestimmt ist. Der Verstand hat dieses nur als Form, er hat es somit nicht selbst, an sich selbst ist es vor

ihm, hinter ihm. An sich selbst aber hat es das vernünftige oder absolute Bewußtsein; dieses ist also die eigentliche Voraussetzung des Verstandes. Es bringt an sich selbst ein eigenthümliches Denken hervor, das vernünftige. Der Verstand ist nur die Translocation dieses Denkens in die abstracte Endlichkeit. Das natürliche Denken (des Verstandes) ist nur die geistige Fassung und Systematisirung der Dinge in ihrer empirischen Gegebenheit; das vernünftige Denken erfaßt das zu Grunde Liegende, das Wesen — die Dinge außerhalb der Aeußerlichkeit und Relation, ihre einfache unbedingte Gestalt und Wesenheit. Eine solche Trennung der äußern Wirklichkeit und ihrer innern Principien, der in Relationen und Verschiedenheiten ausgelegten Erscheinung und des in sich und mit sich identischen und concentrischen Wesens ist nur, kann nur sein die Folge der Gebundenheit des Geistes an das Sinnliche, oder daß dieses, das Sinnliche und seine sinnlichen Organe, ihm ein schlechthin Aeußerliches geworden ist, und von ihm nicht innerlich wahrhaft durchdrungen wird. Denn sonst würde er nicht die Erscheinung für sich sehen, und danach erst das Wesen, und auch dieses nicht einmal lebendig, unmittelbar, sondern indirect durch einen innern Proceß der Erinnerung, durch Reduction der in den Begriffen construirten Erscheinung, oder genauer, der die Erscheinung ausdrückenden und construirenden Vorstellungen und Begriffe, sondern er würde zugleich mit und in der Erscheinung das Wesen sehen. Dies wäre ein einziger untheilbarer Act. Mit Einem Wort, der Geist würde nicht nöthig haben, zu forschen und zu lerneu, es würde der Mensch sich nicht mit Bescheidenheit einen nach Weisheit Strebenden nennen müssen, sondern er würde das Recht haben, sich einen Weisen zu nennen. Der Verstand also ist nur die Translocation des vernünftigen Denkens in die Endlichkeit. Da wo die Einzelheit und Vielheit Substanz wird, da wird die Einheit nothwendig bloße Form. Als solche aber ist sie nicht nur im Verstande, sondern sie ist nur deshalb, und bethätigt sich im Verstande, weil sie vorher im Bewußtsein ist. So ist daher auch dieses, das subjective Selbstbewußtsein, in Wahrheit nur als eine solche Translocation des vernünftigen Bewußtseins in die Endlichkeit, nur als eine Abstraction von diesem zu erkennen. Nur dadurch bin ich mir meiner in mir selbst bewußt, daß ich mir vorher meiner im Absoluten bewußt bin; das

Selbstbewußtsein ist nur eine Einschränkung des absoluten Bewußtseins. Aber in diesem subjectiven Bewußtsein weiß ich nichts vom Absoluten; denn hier in diesem Bewußtsein selbst ist das Absolute nicht als Wesen und Princip, sondern nur als Form, somit als Bestimmung an mir, als meine Kraft und Function. Daher kann ich sehr wohl glauben, daß all die Wunder des Verstandes ausschließlich nur von mir, von der Subjectivität kämen. Das Selbstbewußtsein ist also nur eine Einschränkung des absoluten Bewußtseins. Denn auch in dem absoluten Bewußtsein ist nicht absolut nicht Selbstbewußtsein; denn alsdann wäre es ja nicht mehr menschliches, sondern göttliches Bewußtsein. Aber das Selbst, die Subjectivität ist nicht unbedingt und spontan, sondern nur mitgesetzt; sie ist nur gesetzt als Mittelform, als Mittel, als innerer, besonderer, untergeordneter Theil. Die individuelle Einheit ist unmittelbar in und unter der absoluten einbegriffen, sie ist deren Basis und Fassung, gleichsam der Consonant, wenn das Absolute der Vocal ist, der Mitlauter des Selbstlauters. Daher viele geglaubt haben, das Absolute könne nicht an sich selbst ein Ganzes bilden, sondern nur mit und in den „Creaturen". Und so ist es auch nothwendig, das Verhältniß aufzufassen, wenn man unmittelbar aus dem Bewußtsein herausdenkt, und nicht in genauer Unterscheidung und Bestimmung die Reflexion in Verwendung bringt. Alle Philosophie und Religion, die sich unmittelbar aus dem natürlichen Bewußtsein herausbildet, ist nothwendig Pantheismus, oder hat wesentliche pantheistische Grundfarbe. Denn eben dasselbe Bewußtsein, das die Pforte zur Philosophie ist, dasselbe ist auch Princip der Religiosität. Wer nun dieses Bewußtsein leugnet, der muß auch darauf verzichten, das Phänomen der Religiosität zu erklären, oder gar er muß dieses selber leugnen.

Das vernünftige Denken also hat nicht mehr formale Einheiten, es hat substantiale Einheiten — Ideen. Die Idee ist die Identität, sie ist nicht nur eine umschreibende Bezeichnung und Constructionsform des Inhalts und Umfangs der gegebenen Wirklichkeit, sondern in der Idee wird diese Wirklichkeit selber als ihr inneseiend und zu einer concreten Einheit aufgehoben vorgestellt. Sie ist daher der wahre lebendige Mittel- und Quellpunkt, aus dem alles Besondere und Einzelne sich in eigenthümlicher Bestimmtheit hervorspinnt und organisirt. Sie ist nicht wie der Be-

griff durch die in der Erfahrung gegebene Vielheit bedingt, sondern bedingt vielmehr diese und ist ihr gegenüber das wahre Unbedingte. Diese Unbedingtheit ist aber nicht nur eine Unbedingtheit des Seins, sondern auch des Wesens. Die Idee drückt ein an sich selbst Nothwendiges aus, und enthält daher den Grund für das in der Erfahrung Enthaltene. Als Grund aber ist sie nicht außer demselben, sondern sein inneres Selbst, sein Ansich, das sich nun auch als Folge ausführt. Nur was im organischen Anfang, im Princip, im Seienden war, kann auch als Folge in seinem Zusammenhang zu Tage treten. Denn das Seiende ist nicht ein Gemachtes, sondern ein Gewachsenes.

Ideen aber werden nur aufgefaßt und gebildet durch die Kraft des schlechthin Unbedingten, des Unendlichen. Durch die Thatsächlichkeit des Unendlichen, die in uns ist, werden die Bilder der Ideen, die wir hervorbringen, im Allgemeinen als wahre, mithin auch als sachliche, reale Wesenheiten oder Verhältnisse darstellende bewährt. Darin weiß ich, daß ich, Ideen denkend, wirklich, d. h. objectiv erkenne. Mit der Kraft des Unendlichen, mit dem Auge des Unendlichen erfasse ich die Ideen der Dinge, d. h. was in den Dingen Unendliches, nämlich Unendliches in seiner Art ist. Das Unendliche ist das Princip alles Seienden; es kann an sich nur wieder Unendliches, d. h. in seiner Art Unendliches hervorbringen. Nun sehe ich aber lauter Endlichkeit und Relativität, wenn ich nämlich nur natürlich sehe. Das ist es eben, es liegt nur an meinem Sehen. Blos mit Sinnen und Verstand, empirisch sehe ich die Dinge nur von außen, ich sehe nur die Einzelheit, Vielheit und Verschiedenheit, die das Resultat oder die letzte Wirkung ist, aber nicht die Einheit, die das Princip und Wesen der Vielheit ist, in der auch die Vielheit eins wird, in der sie erst Form und Fassung gewinnt. Der Philosoph sieht nur mit dem Auge des Unendlichen, dieses Auge ist in ihm offen, frei, das irdische Auge gebunden. Er ahmt dem Unendlichen nach und sieht die Dinge, wie sie in ihm sind, d. h. in ihrem Innersten, in ihrem eigensten Selbst und Wesen. Wer das für unglaublich, überschwänglich, thöricht hält, nun der ist eben nicht von dem philosophischen Eros berührt, und bleibe nur bei seiner Handwerkerweise. Wäre die Philosophie etwas Derartiges, daß sie jedem gewöhnlichen sogenannten gesunden Menschenverstand explicirt und

acceptabel gemacht werden könnte, so würde sie auch ein jeder solcher gemeiner Verstand hervorbringen können, wir bedürften der Philosophie nicht, noch der Philosophen, denn jeder wäre Philosoph, und Philosophie wäre nur, was alle wüßten, oder doch leicht sich klar machen könnten. Aber die Philosophie darf wol das Recht beanspruchen, was der Kunst und Poesie jeder zugesteht, nur der Auserwählten Theil zu sein. Es hat nicht jeder den Geist der Poesie, sondern wem er eingeboren ist. Wer das Ewige in seiner Nacktheit nicht verträgt, der schließe die Augen und gehe weiter in seinem Dunkel und meinetwegen auch seinem Dünkel. Mohren kann kein Mensch weiß waschen. Die Philosophie kann so wenig jemand zur Ueberzeugung zwingen als die Religion. Denn damit ihre Gründe für jemand Beweiskraft annehmen, kommt es auf die Annahme des Anfangs an. Diese Annahme aber ist Glaubenssache, d. h. vermittelt sich nur durch eine Art sittlichen Entschlusses, oder sie kann nur ein Ergebniß der Gemüthsstimmung und des Charakters sein. Nicht daß der Anfang etwas an sich Blindes ist, vielmehr ist er ja an sich der Inhalt aller Evidenz und wissenschaftlichen Klarheit, aber niemand empfindet diese, der sich ihr nicht öffnet oder ihr nicht offen ist. Ich kann den Esel nicht das Abc lehren, und vergebens erkläre ich dem Philister die Schönheiten des Apoll von Belvedere.

Jeder Mensch ist Individuum, und dies nicht durch seine Einzelheit und Vielheit, sondern durch seine damit verbundene oder diese sich unterordnende, in sich totalisirende Allgemeinheit und Einheit. Darin besteht der Unterschied der Individualität von der Einzelheit, daß sie Allgemeinheit, Einheit hat. Die absolute Einheit oder Identität ist daher nicht ein Neutrales, Indifferentes, sondern sie ist vielmehr das Individuum schlechthin, das absolute Individuum. Wir werden später davon noch das Weitere zu reden haben. Nun also dieses absolute Individuum, das Unendliche, die absolute Identität hat nicht nur, sondern ist an sich selber sowol alle die wesentlichen allgemeinen Unterschiede und Gegensätze, die sich in den Dingen endlich, individuell darstellen, als die Unterschiede der als solche endlich individuellen Dinge, in einer concreten Einheit. Selbständig ohne alle Relation und Relativität, vielmehr der innere Lebensspringpunkt, aus dem alles hervorgeht, was in Relation, und in sich relativ ist, die Einheit, die das System

der Relationen und Relativitäten setzt und trägt, das „Princip aller Divisionen" ist es völlig rein, an sich selbst bedingungslos wahr; es ist die Wahrheit schlechthin. Durch es und aus ihm ist nicht nur etwas wahr, sondern auch was wirklich ist wirklich. Denn alle Wirklichkeit ist aus der Wahrheit, und die Wahrheit ist selbst die erste Wirklichkeit.

Wenn nun das Absolute Princip unsers Denkens ist, so ist auch das Denken in seinen wesentlichen Bewegungen und Bewegungsformen nur Reproduction der absoluten Thätigkeit in der Subjectivität — die Dialektik des Denkens ist die Dialektik des Absoluten.

Das vernünftige Denken ist das eigentlich erkennende. Aber auch der Verstand spricht sich zu, zu erkennen. Da aber das Element des verständigen Denkens die endliche Subjectivität ist, die als solche, wie sie der Objectivität einseitig entgegengesetzt ist, so auch der absoluten Einheit, dem absoluten Subject-Object an sich — excentrisch ist, dieses nur in der Form reproducirend, und sich damit nicht in das Absolute, sondern das Absolute in sich stellend, die also an sich excentrisch, äußerlich ist, und deren Wirkungsart somit auch ausschließend sein muß — so sieht und faßt es nur den Gegensatz, die Differenz, nicht die Einheit, die Identität, in der jene schwebt, die ihr innerstes Princip ist. Die Vernunft dagegen, die schlechthin in und aus der absoluten Identität an sich — herauswächst und thätig ist, die nur eine Einheit der absoluten Einheit ist, diese setzt nicht schlechterdings entgegen und schließt die Gegensätze voneinander aus, sondern vielmehr, sie schließt in der Einheit sie ineinander ein. Die Vernunft wirkt also organisch, der Verstand mechanisch; die Vernunft eint, der Verstand trennt; die Vernunft organisirt, der Verstand componirt; er bildet nur Summen, die Vernunft wahre innere Einstimmigkeit, Consonanz. Was im Verstande sich widerspricht, entspricht sich in der Vernunft; was hier coincidirt, opponirt sich dort. Daraus ist zu entnehmen, daß das bestimmende Hineinwirken dieses Verstandes in die Philosophie für diese geradezu lethal ist; daß die Wahrheit von vornherein ausgeschlossen ist, wo dieser Verstand für das Organ der Philosophie angesehen wird. Vielmehr hier ist nur der in dem vernünftigen Bewußtsein bestimmte, in ihm organisirte und integrirte Verstand zulässig, oder auch der reine

Verstand nur als Instrument, als Instrument der Construction, der begrifflichen Darstellung. Diese Einsicht, der sich die erleuchtetsten Männer, deren Ruhm die Geschichte lange schon fest genug gegründet hat, als daß ein Neophyt wagen sollte, ihn anzutasten und in Zweifel zu ziehen — nicht haben entziehen können, vielmehr mit der ganzen Autorität des Gedankens sie behaupteten, wird doch nicht verfehlen, immer, wenn sie von neuem geltend gemacht wird, bei der Menge der Verstandesfrohen, die eben immer in der Mehrzahl sind, den lebhaftesten Widerspruch hervorzurufen. Dieser Widerspruch, der nie erlöschen kann, und den die Unwissenheit und Leichtfertigkeit unterstützt, darf aber nicht irren, wenn jemand es wirklich ernst mit der Philosophie meint. Ein solcher hat ja eben den gemeinen Haufen verlassen, weil das in dieser Sphäre Gebotene ihm eben nicht genügte; und er ist von vornherein gefaßt darauf, ja es ist sein Wunsch und Bedürfniß, in der Philosophie etwas wesentlich Höheres, ein Ungemeines zu finden.

Der Verstand ist in Wahrheit nur das Werkzeug der Vernunft, das für sie das empirische Aperçu zubereitet, und in ihr die begriffliche Darstellung und Construction vermittelt. Mehr soll er, mehr kann er nicht sein. Er soll nicht selbst Wesen und Grund bestimmen, nicht selbst auf eigene Hand erkennen und die Rechte der Vernunft usurpiren wollen. In der That, das ist eine Usurpation, ein Misbrauch, ein Ueberschreiten. So nun selbstlos und nach seiner Natur wirkend, findet sich, daß auch er die Identität zu Grunde legt. Denn das Urtheil, fanden wir bereits, das Urtheil, in dem er das empirische Aperçu bildet und ausdrückt, setzt voraus den Begriff an sich, der die Identität des Wesens und der Form, des Subjects und aller seiner Bestimmungen ist. Wodurch nun entwickelt er aus der Identität den Gegensatz, wodurch die besondern Bestimmungen, die Differenz? Es ist klar und ersichtlich, nur durch Ausschließung, d. h. durch Negation. Alles Denken beruht daher auf Affirmation und Negation zugleich, d. h. auf Identität und Gegensatz oder Differenz. Denn der Satz $A = A$, der die Affirmation ausdrückt, derselbe drückt auch die Identität aus. In der Identität ist das ganze Wesen ohne Ausschließung gesetzt, schlechthin affirmirt. Durch theilweise Ausschließung entwickelt es sich im Gegensatz oder in der Differenz. Allein was dadurch wird, daß anderes ausgeschlossen wird, das

kann nur Gegensatz des andern sein, und diese können eben darum nicht mehrere, sondern nur zwei sein; sowie das andere, wenn es werden soll, indem jenes negirt wird, der Gegensatz von jenem sein muß. Nicht-Groß ist Klein, aber nicht dünn, leicht u. s. w. Alle Differenz ist daher in sich eine gegensätzlich bestimmte. Aber wenn alle Prädicate gegensätzlich bestimmt sind, so kommen sie doch auf eine Identität zurück. Das eine, indem es sich vorstellt, erhält sich nicht, sondern, weil es einseitig ist, ruft es nothwendig sein anderes hervor und verfällt selbst der Negation. So kann der Gedanke in keinem Glied des Gegensatzes ruhen, sondern geht immer von einem zum andern hinüber und herüber. So in der Mitte schwankend, zeigt sich, daß beide nur Momente Eines und Desselben sind, in das sie auch zurückwollen.

Im Urtheil also entwickelt sich der Begriff (das Subject nicht im Satze, sondern des Satzes) — durch die Negation. Im Urtheil setzt es sich als Form, Form-Einheit (Subject im Satze) den Prädicaten, den besondern Bestimmungen als Wesen oder Inhalt entgegen. Aber dieser Gegensatz involvirt nicht eine Trennung, sondern nur eine Unterscheidung. Vermöge der Identität (des Begriffs), die seine innere Voraussetzung ist, und als solche in ihm wirkt, werden die Elemente des Gegensatzes immer in Beziehung zueinander umgewandt — es ist immer im Urtheil da das Band, die Copula. Diese ist der Ausdruck der Identität im Gegensatz, in dieser ist der Gegensatz immer wieder in seine Einheit oder Identität hinaufgenommen und macht in dieser sie nur actuell, d. h. zu einer wirklich begriffenen, im Begriff lebendigen.

Der Philosophirende, indem er seine Arbeit angreift, findet sich mitten in einen uralten Gegensatz und Streit versetzt, in einen Proceß der Parteien: Subject und Object, Wissen und Sein. Diese Stimmen anhörend, wie sie ihre Sache einseitig vortragen, fühlt er sich versucht, bald den einen, bald den andern Theil zu verdammen und für rechtlos zu erklären. So verwickelt er sich fortwährend in Einseitigkeiten, schwankt von einem zum andern, und findet keine gleiche und gerechte Lösung. Da endlich ermüdet fängt er an, von beiden zugleich abzusehen, und nach Einem zu suchen, das, wie ein Gesetz über einseitigen Rechtsansprüchen, so über beiden stehend, für beide gültig und bestimmend ist. Er erhebt sich mit Einem über den Standpunkt der Empirie wie über

den Standpunkt der Abstraction, auf die Höhe der Vernunft, zu dem Gesichtspunkt des Vernünftigen, das diese beiden Einseitigkeiten in ihrer höhern Wahrheit identisch in sich zusammenschließt. Er erhebt sich zu dem Absoluten, d. h. zu der Identität von Wissen und Sein, von Subject und Object. Nur hier können und hier müssen in ihrem wahren Verhältniß beide Gegensätze sich in- und miteinander bewähren. Das Wissen muß sich in ihm als das Wissen vom Sein, das Sein als das Gewußte des Wissens zeigen. Sind diese einmal in ihrem Wesen, ihrem Princip Eins, ist ein Erstes resp. Letztes, in dem sie eins oder identisch sind, so müssen sie auch, wo sie noch so weit auseinandergehen und als besondere sich einander gegenüberstellen, dennoch zueinander Beziehung haben und füreinander bestimmt sein. So und nicht anders haben die wahrhaft tief Denkenden und Besonnenen die Lösung dieser Lebensfrage der Wissenschaft und Philosophie bestimmen zu müssen geglaubt, so wie Plato und sein congenialer Nachfolger Plotin. Und nun sage man noch, es solle einer erst zu Cartesius und Kant gehen, und von ihnen den Wundertrank der Philosophie einnehmen. Man erlaube mir zu sagen, wer so spricht, versteht von Philosophie gar nichts. Er ist vielleicht ein Philosoph von Handwerk, aber er ist kein Philosoph von Beruf. Er mag vielleicht von der Kritik und von der Facultät gekrönt, er mag ein Mann sein, dem eine hohe Staatsregierung die Philosophie sogar als Amt übertragen hat, er ist nur ein professionirter und concessionirter Charlatan. Und Gott weiß wie viele dieser schulmeisterlichen Pfuscher jetzt in Deutschland als Meister und Repräsentanten der Philosophie gelten. [1]

Nun also, der Philosophirende erhebt sich zum Absoluten als

---

[1] In der That, diese Sorte nimmt immer mehr überhand, und es sind besonders zwei Schulen, die ich nicht nennen will, und die überhaupt in diesem Buche nicht genannt werden sollen, welche dafür sorgen, daß sie nicht aussterbe. Der logische Apparat und das empirische Material machen hier den Philosophen. Im übrigen genügen einige oberflächliche und theilweise außerhalb alles vernünftigen Zusammenhangs stehende Reflexionen. Ein treffliches Feld für Schablonenarbeiter, zu Meistern der Zunft Promovirte in einem Staate, in dem unter seinem größten Monarchen sein größtes Originalgenie es nur zum Packhofverwalter bringen konnte.

der Identität von Wissen und Sein, Subject und Object. Nun haben wir gesehen, daß die Dialektik des Denkens auch die Dialektik des Absoluten ist. Das Mittel jener Dialektik aber ist die Negation, und ihre erste Folge ist das Urtheil. Das Absolute legt sich durch die Negation zum Urtheil aus, d. h. es setzt seine Ur-Theile unterschieden und eins. Diese Ur-Theile sind Wissen und Sein, Subject und Object. In der That, das Verhältniß von Wissen und Sein, Subject und Object, ist ganz dasjenige, was im Urtheil das Verhältniß von Subject und Prädicat ist — nicht aber, wie es scheinen könnte, das Verhältniß von Subject und Object im Urtheil, von dem wir sagten, daß es jenes erste voraussetze, sodaß danach jenes Urtheil in Wissen und Sein nicht das erste, unmittelbare sein könnte. Denn das Wissen ist keineswegs die Ursache des Seins, sondern es ist nur die Form, von der das Sein der Inhalt ist.[1]

Das Absolute ist die Identität von unendlicher Idealität und unendlicher Realität; daher auf der einen Seite ebenso sehr Ursache des Wissens, wie auf der andern Seite Ursache des Seins. Aber das Wissen ist nicht Wissen, wenn es nicht eins oder in Beziehung ist mit dem Sein, und umgekehrt. Es ist nur die Form, wenn es die Form seines Inhalts ist, wenn es diesen Inhalt wirklich auf sich bezogen hat. So nun ist im Gegensatz die Identität wieder als Copula, die beide Gegensätze vermittelt, und die Form zur Form des Inhalts, den Inhalt zum Inhalt der Form macht. Sie ist auch unmittelbar die Einheit im Gegensatz und die Einheit des Gegensatzes. Diese Erklärungen sind vorläufig genügend, um die Natur des Erkennens in ihren Stufen und Phasen auf eine gegründete Art zu bestimmen.

Es ist hier nun zu bemerken, daß es unangemessen ist, hier bei dem Realen gleich an die Natur im Gegensatz zum Geist als Idealem zu denken. Denn die Natur hat sowol ihre Subjectivität, als der

---

[1] Ebenso wenig aber, könnte man einwenden, ist es Grund des Seins. Denn jenes Verhältniß im Urtheil, dem dieses beides correspondiren soll, wurde ja von uns als das Verhältniß der „Dependenz", das von „Grund und Folge" bezeichnet. Dieser Einwand beruht auf einem Misverständniß. Das Sein ist das Viele und Besondere, das Wissen das Allgemeine, die Einheit. Diese ist aber eben das, was für ein Besonderes, Bestimmtes der Grund ist. Das Moment der Begründung liegt nur in der Einheit.

Geist an sich seine geistigen Objecte haben würde (die er nun in der That nur indirect hat, gleichsam durch Erinnerung — nämlich die Ideen). Die Sinne sind doch nicht Geist, und das sinnliche Bewußtsein ist nicht das geistige. Zwischen Geist und Natur ist keine Entsprechung, kein correspondirender Gegensatz, sondern ein specifischer, ein Lebensunterschied. Ein Jedes ist schon in sich ein Ganzes, und wesentlich erhebt sich der Geist über die Natur als die höhere Welt, die Welt der Wahrheit. Der Geist ist eigentlich nur ein innerer Theil, ein Organ des Absoluten. Das ist die Natur nicht, sie ist nur durch eine Veräußerung des göttlichen Wesens erklärbar, so wie Sinn, Imagination und selbst Verstand von seiten der Vernunft. So gewiß wir zwischen diesen und ihren Bewußtseinskreisen einen specifischen Unterschied und Gegensatz erkennen, so gewiß müssen wir denselben auch in der Natur der Dinge anerkennen. Geschieht dieses nicht, so wird entweder der Geist ein bloßer Bestandtheil der Natur, oder die Natur ein bloßer Bestandtheil des Geistes; und in beiden Fällen geht des einen oder der andern oder beider integre Eigenthümlichkeit uns verloren. Wenn in uns alles auf eine innige und virtuose Art intensiv und qualitativ zusammenlebt und zusammenwirkt, wenn hier nichts einander äußerlich außereinander ist, sich drängt und beschränkt, nichts in abstracto, alles in concreto ist, alles auf das Wesentlichste und Innigste sich durchdringt und in unsichtbaren und immateriellen Punkten sich zusammenbewegt, wenn alles hier zur Einfalt des Wesens einfach zusammenfließt, sich, ohne seine Innerlichkeit zu verlassen, inwendig in und aus der Einfalt des Wesens entwickelt, und in und mit ihr zugleich als das Ganze besteht und wirkt — so dagegen ist außer uns in der Natur alles außer sich und in einer abstracten Lage, schließt sich aus, beschränkt und drängt sich, und die Einheit des Wesens ist hier nur ideal, in der Gesammtheit der Einzelnen. Daher im Geist reproducirt sich das Absolute auf eigentliche und directe Art individuell, in der Natur auf uneigentliche indirecte Art. Im Geist ist das Endliche nur Form des Unendlichen, in der dieses sich individuell figirt; in der Natur ist das Endliche das Reale, das Unendliche das Ideale, die Form. Darum ist die Natur die schlechthinige Entäußerung des Unendlichen. Wenn aber dieses in der Natur so von und außer sich kommt, so kommt es im Menschen

wieder zu sich. Es ist in der Natur immer das Letzte, was in der Idee das Erste ist. Auch der Mensch ist Theil der Natur, aber über seiner Natur ist er zugleich Geist, ein Gott. Indem im Menschen die Natur sich gleichsam über sich selbst ekstasirt — denn nicht durch eine Eduction oder Gradation, sondern durch eine Ekstase erreicht die Natur den Geist — indem die Natur über sich selbst transscendirt und den Menschen hervorbringt, kommt das Leben in der Natur im Menschen wieder zu sich selbst, zur reinen Wahrheit. Sie begreift sich und wird begriffen als das Unendliche in der Veräußerung und gleichsam Verbannung, wo die Momente auseinanderfallen und einander äußerlich werden.

Uns unterscheidet sich doch auf das entschiedenste das vernünftige Bewußtsein und das sinnliche. In jedem erschließt sich uns eine eigene ganze Welt. Es sind dieses die beiden conträren Pole des menschlichen Lebens, die als solche nie ineinander kommen können oder sollen. Kommt das sinnliche Bewußtsein in das vernünftige, so muß dieses getrübt oder ausgelöscht, suffocirt werden. Das vernünftige Bewußtsein ist zwar im sinnlichen, aber nicht wesentlich, sondern nur in seinen Wirkungen, es durchwohnt dasselbe in freier Bewegung. In der Mitte aber ist der Verstand und das verständige Bewußtsein. Verständig nennen wir dieses Bewußtsein insofern, als es in der subjectiven Einheit doch auch die absolute, diese aber nur als Form hat. Der Verstand ist die Formthätigkeit. So nun findet er seinen Inhalt bald in den Sinnen, bald in dem vernünftigen Bewußtsein.

Wenn wir nun in unserm vernünftigen Bewußtsein uns in Einheit mit dem Unendlichen, das Unendliche als die diesem Bewußtsein zu Grunde liegende und alle seine Evolutionen bestimmende Einheit finden, so finden wir doch auch in unserm natürlichen Bewußtsein uns in Einheit mit einem Unendlichen, oder dieses Unendliche als Grundlage und Princip seiner Evolutionen und Relationen. Dieses Unendliche nämlich ist die Zeit und der Raum, die Einheit und Energie der Natur, die natura naturans in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit. Denn nur durch diese Theilnahme, durch dieses Eingetauchtsein in die allgemeine Naturindividualität sind wir im Stande, das Natürliche so eigenthümlich (wie es ist) aufzufassen und in der Vorstellung zu reproduciren. Es ist die allgemeine Zeit- und Raumanschauung,

die wir a priori haben, die ist es, die unser sinnliches Bewußtsein constituirt — die Einheit der Natur ist auch in uns die bestimmende Einheit des Bewußtseins, in die wir alles (alles Sinnliche) eintragen, und in der wir es darstellen. Während nun das Unendliche selbst an sich wesentliche Einheit ist, und alles Besondere und Einzelne in der Einheit ineinander wesentlich einschließt, hat dagegen das Absolute der Natur die Einheit nur äußerlich und wie etwas Unwesentliches, oder nur als Form, und stellt, unmittelbar, indem es in die Wirklichkeit übergeht, daher auch das Besondere und Einzelne unmittelbar außer-, nach- und nebeneinander heraus, nur in den gegenseitigen Relationen des so Zersetzten und Individualisirten die Einheit nachbildend. Sie, die Natur, ist also das Unendliche in der Veräußerung, d. h. die Ausführung der Negation im Unendlichen, eine Reproductions-, Offenbarungsgestalt oder -stufe des Unendlichen selbst. Nun gilt aber für sie in ihrer Art, was für das Unendliche an sich gilt — eine Identität des Idealen und Realen ihrer Art zu sein, diese beiden gegeneinander hervorzubringen und ebenso auch sie zusammenzuführen.

Wenn der Gegensatz nur die Entwickelung Eines und Desselben ist, so sind also seine Elemente beide Eins und Dasselbe, aber entgegengesetzt, d. h. sie sind nicht verschiedene Wesenheiten, sondern ein und dasselbe Wesen in entgegengesetzter Form, oder verschiedene Seinweisen einer und derselben Wesenheit. Denn z. B. von „groß" und „klein" ist die gemeinsame Wesenheit die Quantität, diese ist in beiden, beides ist Quantität, aber hier „klein" dort „groß". Wären es verschiedene Wesenheiten, so würden sie gegeneinander gleichgültig sein und keine Beziehung zueinander haben.

Der Gegensatz ist aber nicht bloße Form, d. h. Figur, Schatten — ein Schattenspiel im Wesen, sondern jedes Element des Gegensatzes ist das Wesen in dieser Form. Die Form ist nicht eine äußerliche, sondern eine innerliche, sie ist eine Constitution. So weit nun stehen die Elemente des Gegensatzes in Correspondenz, in wesentlicher Innigkeit.

Aber wenn nun das Wesen unter einer andern Bestimmung als derjenigen, die es an und in sich selber hat, sich reproducirt, wenn es in eine neue, andere Lebensstufe übertritt (— wie solches

geschieht, indem es sich in der Natur oder als Natur reproducirt —), so kann zwischen dem Element eines Gegensatzes, den es an sich, oder in einer frühern Stufe bei sich hat, und dem formell entsprechenden Element desselben Gegensatzes, den es auf der spätern Stufe wiederholt, keine wahre Correspondenz stattfinden. Nur die in einem und demselben Wesen oder Lebensstufe des Wesens wurzelnden Gegensätze correspondiren miteinander. Denn nur diese stehen sich gleich, auf demselben Niveau — nur diese sind in ihrer Verschiedenheit auch gleich, und setzen daher ihre Verschiedenheit füreinander.

Nun ist Erkenntniß gesetzt durch die gegenseitige Relation und Verbindung von Subject und Object (Form und Wesen). Subject und Object sind also dasselbe Wesen in entgegengesetzter Form, dasselbe Wesen dort subjectiv, hier objectiv. Aber directe und lebendige (wesentliche, reale) Erkenntniß ist nur da gegeben, wo Subject und Object in einer und derselben Region, auf derselben Stufe des Seins sich befinden. Darum aber doch begreift das höhere System das niedere und dieses nicht jenes, wie das Wesen und Selbst seine Veräußerung, diese nicht jenes.

Erkennbares Object und erkennendes Subject sind correspondirende Gegensätze; die Erkenntniß ist Aufhebung des Gegensatzes zur Einheit. Aber diese Aufhebung vermögen nicht die Gegensätze von sich aus, durch sich allein zu vollziehen. Nur die Einheit vermag es, aus der sie hervorgehen, nur die Einheit des Gegensatzes kann auch die Einheit im Gegensatze sein, und in und durch sich den Gegensatz einigen, ihn in Beziehung umwenden. Dies nun gilt zuerst da, wo die Gegensätze nur die Prädicate der Identität, des Wesens sind. Aber auch da, wo sie jeder für sich in realer Selbständigkeit auseinandertreten, wo sie unter der Form der (endlichen) Individuen auftreten. Auch hier ziehen sie sich an, und streben nach Vereinigung. Sie vollziehen sie aber nicht von sich aus, sondern nur im Absoluten. Was in jeder Region das Absolute ist, das führt sie zusammen. Aber eben dadurch, eben im Absoluten als dem wahren Princip des Erkennens ist für das Subject auch eine objective Auffassung gesichert und außer Zweifel gesetzt.

Das, worin der subjective Geist lebt und schöpferisch ist, ist lediglich das Bewußtsein und die in ihm sich ergebenden idealen

Thätigkeiten; während außer ihm, ihm entgegen, eine reale Objectivität steht, die er nun immer in die ideale Form überträgt. Er kann auch ideal diese nicht von sich selbst aus hervorbringen, sie aus eigener Kraft selbständig in sich wiederholen, sondern er ist auf den Verkehr mit der realen Welt selbst zurückgewiesen, sodaß er diese nur insoweit in sich ideal reproduciren kann, als ihm der Rapport, die reale Relation mit der realen Welt eröffnet ist. Denn eben wie das Reale im Geiste nur Grundlage seiner eigenen Existenz ist, und er daher das reale All als ein Gegebenes außer sich hat, so ist auch das Bewußtsein, das sich auf diesem Grunde erhebt, und ihn in sich aufnimmt, nur in seiner eigenen Existenz an sich eingeschränkt, es ist von vornherein an sich nicht Allbewußtsein, oder dieses auch nur so, daß es von und aus sich, spontan dasselbe wirklich werden, sich dazu machen könnte. Es kann somit in sich approximativ nur das alles Andere, das außer ihm ist, von außen eintragen. Der Menschengeist ist nicht weise, sondern er wird nur weise durch Lernen — nämlich von der Natur der Dinge selber.

Der Geist weiß weder an sich, noch von sich, spontan etwas wirklich, sondern er weiß nur infolge des Rapports mit dem realen Andern. Nichts destoweniger ist er doch alles der Möglichkeit nach, insofern er eben die unendliche Receptivität für alles ist. Er ist auch selber an sich alles Objective, alles das, was außer ihm real ist, aber er ist es ideal, subjectiv. Das Bewußtsein ist an sich nur eine unendliche Receptivität. Nichts ist ihm schon wirklich, das ein Anderes ist — alles aber ist ihm möglich, der Möglichkeit nach in der Gestalt einer schlechthin allgemeinen Receptivität. Dies wird auch aus nachfolgenden Motiven eingesehen. Die Gegensätze waren, wie wir sehen, dem Wesen nach gleich, der Form nur nach verschieden — jeder war dasselbe Wesen nur in anderer Form — jeder war potentiâ das Ganze, actû nur dieses Besondere. Auf dieselbe Weise in den individuellen Reproductionen des Absoluten ist das Individuum der Möglichkeit nach alles, wirklich nur dieses Bestimmte. Es hat somit zu allen Beziehungen, ist für alles receptiv. Wäre dagegen es, was es wirklich actû ist, auch dieses nur möglich oder potentiâ, so wäre umgekehrt zwischen den Individuen keine Möglichkeit der Beziehnng und Anknüpfung. Sie wären schlechthin außereinander und sich gleich-

gültig und fremd, und entsprächen so ganz der abstrusen Idee, welche das System der prästabilirten Harmonie sich von dem Individuum als Monade macht. Vielmehr setzt das Eine und das allgemeine Princip, wenn es das Individuum hervorbringt, nur sich selbst, sein Allwesen unter individueller Form unter dem Actus einer Individualität. Das Individuum ist also Alles und das Ganze, aber individuell, d. h. es ist jenes der Möglichkeit nach, dieses seine bestimmte Individualität aber wirklich.

Indem es also der Möglichkeit nach Alles ist, ist ihm darin zugleich die Möglichkeit, die Anlage gegeben, zu allem in Beziehung einzugehen, oder alles auf sich zu beziehen. Aber diese Anlage ist doch nur eine passive, sie kann nicht von sich selbst aus allein in Activität herausgehen. Nur durch das Unendliche selbst, das unmittelbar in ihr dem Bewußtsein gegenwärtig ist, wird sie actuell. Das Unendliche ist es, das die Beziehung vermittelt, in dessen Kraft sie realisirt wird.

Das Bewußtsein ist also an sich eine unendliche Receptivität; es ist ein Einfaches, das Unendliches in sich aufnehmen und an Unendlichem theilnehmen kann. Von hier aus erhebt es sich wieder zur Production, die jedoch, sofern in ihr nur hervorgebracht wird, was und soweit es von außen aufgenommen wurde, nur Reproduction ist, die ferner durchaus nur ideal, Reproduction in der Form ist. Es kommt aber hier im Product wieder zu einer Objectivität und Anderheit; was im Bewußtsein in die Einheit als innere Bestimmung aufgelöst wurde, wird hier wieder auseinandergesetzt und unterschieden. Diese nun so auch unterschiedene und in der Unterscheidung bestimmte Anderheit verknüpft das Bewußtsein wieder mit seiner Einheit, und ordnet sie derselben unter und in ihr zusammen. Nun ist es in ihr erst das Ganze, ganz lebendig.

Das Bewußtsein ist nun ja die wahre eigentliche Mitte, Selbstmitte des subjectiven Geistes, es ist die concrete Einheit des Subjects, seine Einheit mit sich selbst. Diese ist nun an sich die unendliche Receptivität oder vielmehr die unendliche Selbstbeziehlichkeit, die Kraft, alles auf sich zu beziehen, und zum Inhalt der Form zu machen, die es selbst ist. Diese unendliche Selbstbeziehlichkeit, die im Bewußtsein selbst noch in das Subject eingeschlossen ist, führt sich, in unmittelbarem Contact mit den Dingen, nach

außen aus, und realisirt sich in besondern Organen, in den Sinnen. Die Sinne sind die Peripherie des Bewußtseins, dieses ist ihre Identität. Die Sinne sind das nach außen ausgeführte Bewußtsein, seine ausgeführte Beziehlichkeit, und insofern eigenthümliche, aber untergeordnete Organe des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist unmittelbar das Subject, nicht die Sinne nehmen wahr, sondern das Bewußtsein in ihnen und durch sie. So nun, indem es in den Sinnen durch Realisation der in ihnen und in den Dingen angelegten Beziehungen wahrnimmt, ordnet es die Wahrnehmungen sofort seiner Einheit unter, und ordnet sie damit auch unter sich zusammen; es führt sie in und unter seine Einheit ein, und macht sie in sich zu einem Spiel. Darauf auch ahmt es sie in sich nach. Es geht zur idealen Reproduction aus sich hervor.

Was sich von dem Subject als ein anderes Besonderes unterscheidet, was also gegen es und außer ihm ist, was nicht in ihm ist als es begründend, das nimmt es wahr durch Sinne. In den Sinnen ist das Subject immer in realer Einheit oder Bezüglichkeit mit dem realen Object, wie es an sich in seiner Objectivität real ist. Sind nun die Sinne nur das nach außen gesetzte und entfaltete, oder das in alleinigen Bezug auf die realen Objecte, nur in seiner Beziehlichkeit von diesen gesetzte Bewußtsein, so ist folglich in den Sinnen auch eine völlige Identität. Ja nicht nur auch, sondern ausschließlich ist nur diese Identität da, die subjective Identität aller sinnbaren Gegensätze und unterschiedenen Qualitäten, aller eigenthümlichen Unterschiede der Objectivität. Denn es ist nur diese Beziehlichkeit der Objectivität (die Fähigkeit und Anlage, die Objecte auf sich zu beziehen), die hier dieser entgegengetragen wird; der Actus der individuellen Subjectivität ist dagegen nur im Bewußtsein. Die Sinne sind nur die allgemeine Indifferenz des Sinnbaren in subjectiver Form, d. h. sie haben die Natur des Absoluten, aber in subjectiver Form. Dabei ist einzusehen, daß, wenn das Sinnbare sich bestimmt und unbedingt in einer Vielseitigkeit darlegt, auch in dem Sinn diese bestimmte entschiedene Vielseitigkeit sich zu einer Mehrheit von Sinnen ausprägen und reflectiren muß.

Wie der Sinn nun so ist, so nimmt das Subject nothwendig im Sinn das Absolute unmittelbar auf. Das Absolute ist nämlich zwar schlechthin begründend, und insofern nur innerlich, aber

es können doch Verhältnisse oder Darstellungsformen sein, unter denen es sinnbar wird, oder erscheint, ohne daß es damit jemals eigentlich Object würde oder werden könnte, wie wir bald des Nähern sehen werden.

Nicht so unmittelbar kommt aber das Subject zur sinnlichen Perception des Einzelnen, Besondern. Damit das Subject im Sinne das Subject seines Objects, die Form ihres Inhalts werde, muß es als Subject ganz dasselbe, völlig gleich dem sein, was das Object als Object ist. Wir sahen, die Gegensätze, die in die Einheit aufgenommen, in dieser verbunden werden, sind dasselbe ganze Wesen, aber in der entgegengesetzten Form. Nun ist aber der Sinn für sich nur die Indifferenz alles Einzelnen, Besondern, er ist einem bestimmten besondern Object daher nicht actu, sondern nur potentia gleich oder vielmehr ähnlich. Dagegen hat er nun eben in seiner indifferenten und identischen Natur; die organische Fähigkeit, sich auch dem bestimmten Besondern bestimmt actu ähnlich zu bestimmen oder so bestimmt zu werden. Dies geschieht nun eben durch den besondern bestimmten Gegenstand als Reiz, der auf den Sinn einwirkt, ihn activ afficirt, und ihm seine besondere Bestimmtheit einprägt, oder vielmehr diese, die in ihm schon involutiv angelegt ist, aufweckt und zum Ausdruck bringt. Zuerst also wirkt der Gegenstand auf den Sinn; nur durch dieses erste leidende Bestimmtwerden durch den Gegenstand kann dann der Sinn wieder activ auf den Gegenstand herausgehen. Jenes, die Affection durch den Gegenstand, ist die Empfindung. Durch die Empfindung ist die Wahrnehmung, die Perception durch die Conception bedingt. Die Wahrnehmung selbst ist kein Leiden, sondern ein Thun. Das Bewußtsein, die Einheit des Subjects nimmt wahr im Sinn, nicht der Sinn nimmt wahr. Er ist nur die organische Vermittelung der Activität des Subjects, in ihm kommt sie zum Vollzug als in ihrer organischen Bestimmtheit für diese bestimmte Bethätigung. Sie wirkt in ihm nun hinaus, und setzt den Gegenstand in sich und unter sich, als innern Theil, assimilirt sich denselben.

Das aber vermag es nur in Kraft des Absoluten, das immer und unmittelbar bei ihm ist, nicht eigentlich als Gegenstand, sondern als Subject des Sinnes, denn es actualisirt erst den Sinn. Das Absolute führt erst den Gegenstand zum Sinn, den Sinn zum

Gegenstande; in ihm wird der Gegenstand empfunden, in ihm wahrgenommen. Nur das kann die Gegensätze miteinander in Rapport setzen, dessen polare Exposition sie sind, das in ihnen seine Prädicate in individueller Fixirung darstellt. Indem sie beide an diesem Dritten theilnehmen, in dieses Dritte aufgenommen sind, nur dadurch berühren sie sich und effectuiren ihre Relation.

Die Wahrnehmung also, die der Empfindung folgt, wie die Diastole der Systole, ist die Assimilation des Objects durch das Subject. Diese Assimilation vollzieht das Subject nur im Absoluten. Denn das Absolute ist das eigentliche wahre Subject, das die Objectivität noch in sich, nicht außer sich hat. Indem das Subject in das Absolute erhoben, hier seiner einseitigen Subjectivität entbunden, zur wahren entfaltet wird, hat es nun die Fähigkeit, das Object als innern Theil, als innere Bestimmtheit in sich und für sich zu setzen. Erkenntniß findet also nur statt mittels einer Deification. Erkenntniß ist Aufhebung des Objectiven im Subjectiven, dagegen sich das Subject wieder zum Object aufhebt oder sich objectivirt, indem es handelt oder producirt.

Der Mensch ist die Synthese von Geist und Natur; wir unterscheiden in ihm ein vernünftiges oder geistiges und ein natürliches Bewußtsein, dort als constituirendes Princip das Absolute selbst, hier sein Bild, das Absolute der Natur in seiner zeiträumlichen Individualität. Für das erste gibt es keinen Sinn oder keine Sinne, oder doch wissen wir nicht von solchen. Denn hier hebt sich nichts uns äußerlich und gegenheitlich heraus, sondern alles ist nur innerlich und in unmittelbarer Einheit; es ist für uns nur das Innerliche, Wesentliche da, und ein Aeußeres, eine Erscheinung nicht unterschieden. Die natürlichen Sinne belangend, so läßt die schlechthinige Aeußerlichkeit in der Natur nur eine mehrfache einseitige Auffassung zu, und bedingt daher eine mehrfache einseitige Auslegung des natürlichen Sinns, eine Auslegung in viele besondere Sinne. Oder vielmehr wie die äußere objective Natur durch den Raum getheilt und auseinandergesetzt ist, so wird auch die äußere Natur der jene auffassenden Subjectivität durch denselben auch in ihr waltenden Raum getheilt, und kommt so jener auf allen Wegen besonders entgegen.

Aus dem vernünftigen Bewußtsein geht nun das vernünftige Sinnen hervor. Denn es ist leicht zu beobachten, wie der Ausbildung eines bestimmten Inhalts zu völliger objectiven Geschiedenheit vom Subject, und ebenso völliger Unterschiedenheit und Bestimmtheit in sich selbst eine Auslegung desselben vorhergeht, die zwar schon als eine Evolution und Unterscheidung aus dem Bewußtsein heraustritt, aber sich von diesem nicht völlig abtrennt, sondern noch unmittelbar in ihm und seiner Identität umfangen bleibt, die sich etwa zu jener verhält wie zu der ausgereiften Geburt des Embryo. Es findet aber dieses Sinnen (Meditiren) seine Statt nur in Bezug auf einen Inhalt, der wirklich aus dem Innern geboren, demnach auch aus ihm qualificirt ist, nicht aber für Gedanken, die nur einem gegebenen äußern Inhalt einen geistigen Ausdruck geben, die diesen nur in der geistigen Form, in der begrifflichen Construction wiedergeben. Es ist mit Einem Worte eben die eigenthümliche Evolution des vernünftigen Bewußtseins, welches der Herd alles geistigen Bewußtseins, aller geistigen Qualification ist. Denn der Charakter dieses Bewußtseins ist ja eben auch Concretheit und Innigkeit, wesentliche Einheit und Totalität, und so ist es ihm angemessen, daß seine Evolution sich nicht von ihrem Grunde völlig abtrennt, sondern in diesem noch in Innerlichkeit zurückbehalten wird. Diese Innerlichkeit ist für uns nur eine mindere Klarheit und Befriedigung, weil wir eben in unserer geistigen Bethätigung ausschließlich nach außen, peripherisch leben und wirken, ja weil wir in derselben eben in der alleräußersten Peripherie, in der Sinnlichkeit, ganz und gar gebunden sind. Dadurch ist uns das Innerliche und das wesentlich lebendig Geistige selbst mehr oder weniger unsicher und dunkel, und wir werden uns desselben erst lebhaft gewiß, wenn wir es in bestimmter und entschiedener Objectivität vorgestellt haben. Es ist aber von Bedeutung, daß dieses Sinnen in seiner Eigenthümlichkeit als ein psychologisches und erkenntnißtheoretisches Phänomen erkannt und anerkannt werde, wie es andererseits ja auch a priori als nothwendig eingesehen werden kann, sofern ja jedes Bewußtsein als Identität seine eigenthümliche Evolution haben muß.

So nun hat ja auch das sinnliche Bewußtsein seine besondere Evolution, nämlich in der Vorstellungskraft oder der Imagination, wie dafür der alte Terminus ist. Denn die Alten unter-

schieden in dieser Beziehung sehr richtig imaginatio, meditatio und endlich cogitatio, letztere nun als Thätigkeit der ratio, d. h. dessen, was wir nach unserm Sprachgebrauch den Verstand nennen. Das dritte ist nämlich das Selbstbewußtsein, das die substantielle Einheit des vernünftigen nur noch als Form hat. Aus ihm geht hervor der Verstand als formales Vermögen, als Formkraft. Die Meditationskraft, die wir nun dem Verstand gegenüber, als Gegensatz desselben auch kurzweg Vernunft nennen können, also die Vernunft ist eine Substanzkraft, der Verstand ist eine Formkraft. Die Substanz ist reine Innerlichkeit, reines Ansichsein. Daher sind auch die Evolutionen der Vernunft noch in das Ansichsein, in das Bewußtsein als unmittelbare Einheit von Wissen und Sein, eingetaucht; das Einzelne kann sich nicht zur vollen Wirklichkeit entbinden, weil es noch ganz von der Unmittelbarkeit des Inhalts erfüllt, und von derselben in dem Ganzen zurückgehalten ist. Dagegen ist es nun der Verstand, als bloße und reine Formkraft, der eben scheidend und unterscheidend hineintritt, und so das Einzelne sowol von dem Ganzen und dem Bewußtsein als von andern und auch in ihm selbst, in seinen eigenen besondern Bestimmungen trennt, er ist die eigentlich objectivirende und individualisirende Kraft, diejenige, durch die das Kind des Bewußtseins zur Reife völliger Ausgeburt gelangt. Als Formkraft aber steht er zugleich gleichgültig in der Mitte, bald in das Vorstellen als blos empirisches Denken jenes construirend sich herablassend, bald zu seinem wahren Ursprung und Wesen hinaufgehoben, sich zum Organ des vernünftigen Bewußtseins bestimmend, zum vernünftigen Denken, zum Philosophiren sich verklärend.

Ganz natürlich und nothwendig werden wir dazu geführt, drei Elemente der menschlichen Natur zu unterscheiden — nämlich das erste, in dem das Unendliche, das substantiell Allgemeine die Substanz, das Endliche, Individuelle nur Form ist im vernünftigen Bewußtsein; das zweite, wo das Endliche, die endliche Subjectivität und Ichheit die Substanz, das Unendliche nur die Form, als allgemeine Form nur das Gestaltungs-, Constructionsprincip ist, im Selbstbewußtsein oder verständigen Bewußtsein; das dritte endlich, in dem das Endliche Substanz und Form zugleich, oder in dem das Unendliche auch endlich ist, in dem natürlichen Bewußtsein. Denn das Unendliche in ihm ist selbst unter den Be-

stimmungen der abstracten Endlichkeit. Denn es ist nur wirklich und wirkt als Zeitraumprincip. Als die aus diesen hervorgehenden innern Thätigkeiten aber unterscheiden wir Vernunft, Verstand und Imagination. Es ist aber noch eine andere Art, von einem Seienden zu wissen, wenn ich nämlich unmittelbar mit ihm im Bewußtsein eins bin. Dies unmittelbare Wissen ohne alle Vermittelung und ohne alle Aeußerlichkeit, wie ich es vom Unendlichen habe, das eigentliche substantielle Wissen wollen wir Anschauen nennen.

In dem natürlichen Bewußtsein schauen wir in unmittelbarer Gegenwart an die innere Einheit und Absolutheit der Natur, welche die Zeit und der Raum als die wesentlichen Lebens- und Entwickelungsformen der Natur, oder der Weltseele als natura naturans sind. Durch diese Anschauung sind wir erst im Stande, zeiträumliche Dinge in der Einheit des Bewußtseins zu fassen und eigenthümlich zu reproduciren. Dieselbe Natur, welche die Dinge in der eigenthümlichen Form ihres innern und äußern Processes ausgestaltet, dieselbe gründet auch in uns die Einheit ihrer Reflexe. Was in der Natur die Einheit der Dinge ist, ist auch in uns die objective Einheit unsers Bewußtseins, und in diese Einheit tragen wir die Objecte ein.

Es ist jedoch die Frage, ob der Raum nicht auch (abgesehen natürlich von seiner äußerlichen Bestimmtheit, in der er sich in der Natur darstellt) etwas Ewiges ist, ob der Geist nicht auch an sich Räumlichkeit in sich anlege und ausbilde. Diese Frage kann nun freilich hier nicht erörtert und gelöst werden. Allein so ist doch die reine Mathematik ohne Zweifel eine geistige Function und Wissenschaft, und von über die Zeitlichkeit in das Wesentliche und Unbedingte hinausgreifender Bedeutung. Und dasselbe gilt von der höhern idealen Kunstphantasie, die das Urbild des Schönen auch immer nur räumlich darstellt und ausführt.

Bereits die Reflexion des Verstandes legt die Theile auseinander, entwickelt aus dem Ganzen seine Theile in einer zeitlichen Folge, sie schreitet von Moment zu Moment zeitlich fort. Eben in dieser Getheiltheit unsers Denkens, desjenigen Denkens, in dem wir Wissenschaft ausbilden, liegt die hauptsächliche Ursache unsers Irrens, weil wir nicht fähig sind, alle Momente zusammenzusehen, oder immer bei der Hand zu haben und durchzugehen,

weil wir in diesem getheilten Fortschritt leicht eins oder das andere verlieren, und so häufig zu einseitigen Bestimmungen kommen. Ein Denken, das alle Momente zumal beieinander hätte, müßte der Wahrheit viel näher kommen. Man sieht nun, wie sehr die Reflexion in die Zeit implicirt ist. Das Bewußtsein, aus dem dasselbe hervorgeht, muß als ein durchaus in die Zeit befangenes angesehen werden, wiewol es an sich selber nicht zeitlich ist; aber alle Acte, die aus ihm hervorgehen, gehen nur als zeitliche hervor. Es erweist sich also als gänzlich ohnmächtig gegenüber dem Drang der Natur. Erst in dem vernünftigen Bewußtsein wird es der Ewigkeit theilhaftig.

Wie wir in unserer natürlichen Realität zeitlich, durch die Zeit fortschreiten und uns verändern, so setzt auch unser natürliches Wahrnehmen und Vorstellen als constitutives Princip die Zeit voraus. Die Zeit ist in uns, nicht als eine Abstraction, sondern als eine Anschauung a priori. In dieser Anschauung ist das Bewußtsein, oder sind wir im Bewußtsein unmittelbar Eins mit der absoluten Zeit. Die Zeit ist die innere Einheit der Natur, aber eine Einheit der Succession, der Linie. Der Raum ist ganz dasselbe, was jene als innere Einheit ist, als äußere Einheit; Zeit und Raum sind nur die beiden Wirklichkeitsformen Eines und Desselben, der natura naturans. Wäre das natürliche Bewußtsein nicht zeiträumlich qualificirt, so würde es keine Möglichkeit haben, die natürlichen Dinge in sich aufzunehmen. Wäre aber nicht bei ihm die absolute Zeit und in ihr der absolute Raum, so würde es diese bloße Möglichkeit und Anlage nie zur Ausführung, Actualität bringen können — es würde auch ohne die absolute Einheit der Natur nie die Allheit der Dinge in sich und unter sich begreifen, und in der Conception und Darstellung derselben nie die Einheit in der Succession (der Wahrnehmungen und Vorstellungen) behaupten können. Die Zeit ist selbst das in uns Bewußte, das Wahrnehmende und Vorstellende, oder das, in dessen Theilnahme und Gemeinsamung wir wahrnehmen und vorstellen. Daher begreifen wir unser Sein und Thun in dieser Sphäre nur als eine innere Besonderung und Evolution der allgemeinen Zeit. Sie macht uns hier und wir nicht sie.

Wir gehen über zu den äußern Sinnen. Diese bilden miteinander einen Organismus, dessen herrschende Mitte im

Gehirn als dem Thron des Bewußtseins ist. In dieser Mitte sind sie gegeneinander Glieder, in welcher Eigenschaft sie einander wesentlich ergänzen und in ihren Functionen zu Einer Totalwirkung zusammengehen, welche, während in einem Sinn der Gegenstand nur von der einen Seite aufgefaßt wird, eben das Totalbild des Gegenstandes enthält. Wie sie sich ergänzen, so rectificiren sie sich auch, z. B. Gesicht durch Getast, Gehör durch Gesicht, Geruch durch Geschmack und vice versa. Sie vertreten ferner und ersetzen sich zum Theil, z. B. Gesicht und Getast. Die starke Anspannung eines Sinnes setzt die andern herab, und so stehen sie in Sympathie miteinander; ein Glied hilft dem andern, eins leidet mit dem andern, wie es einem Organismus zukommt.

Das Auge faßt Gestalt und Farbe auf, das Getast füllt das Gesicht mit der Realität der Masse und bestimmt das Maß der räumlichen Dimension, das im Gesicht nur ungefähr und täuschend aufgefaßt wird, da das Gesicht von dem Gang der Lichtstrahlen, deren räumlicher Combination und Richtung gegen es abhängig ist, und diese Relativität als ein Ganzes, Objectives auffaßt — das Getast aber durch unmittelbare Gegenwart, durch Oertlichkeit den Raum, die Distanz in ihren realen und idealen Bestimmungen, ihrer Darstellung in den Lichtstrahlen, überwindet. Der Geschmack faßt die chemische Qualität, der Geruch die von dieser erfüllte Action, den Geist und die Luft des Körpers auf. Denn jeder Körper dünstet aus, hat seine Luft, seinen Geist. Jene gehören ebenso zusammen. Der Geruch ist der Vorfühler des Geschmacks. Das Gehör erhebt sich über diese zweigliederige Vierzahl, indem es das Innerste des Körperlichen, seine Seele erfaßt, d. h. das Verhältniß, das es zu denjenigen Kräften hat, deren Aeußerung und Manifestation die Erscheinungen des Lichts, des Chemismus, des Elektricismus und Magnetismus sind.

Die Sinne sind die Peripherie des Gehirns, das Gehirn ist immer in ihnen. Die Sinne sind ein Lebenstheil des Gehirns, dieses wirft sich in ihnen nach außen, breitet sich nach außen aus, wie es in sich gesammelt ist. Sinne sind daher concave und convexe Flächen, die sich durch lebendige Fasergänge mit dem Centrum verbinden. Die Endung dieser Fasern, der Nervenzweige, ihr Polende gleichsam, die Papille ist das eigentliche Wesen des Sinns. Außer dem körperlichen Gerüst und Apparat aber ist im Sinn

noch ein „passiv Erfühlendes", wie Carus es nennt, z. B. die Krystalllinse, die Gehörflüssigkeit, das Malpighische Schleimnetz, welches hier die Function hat wie in der Galvanischen Säule die feuchten Mittelplatten, nämlich ebenso zu isoliren wie zu vermitteln und zu verbinden. Das Gehirn ist das Subject in den Sinnen, und nimmt in ihnen wahr. Das Verhältniß ist, wie Treviranus sagt, „nicht wie der Spinne, die von der Mitte ihres Gewebes aus diesen oder jenen Faden anspannt, um ihre Beute an sich zu ziehen, oder einen äußern Eindruck schärfer wahrzunehmen, sondern wie der Bogen, der die beiden Pole der Galvanischen Säule verbindet", in dem also beide ineinander sind und wirken, wie hier Centrum und Peripherie.

Die gemeine Ansicht, nach der wir „im Umgang mit der Außenwelt beständig nur uns selbst, d. h. die Alterationen unserer Sinne durch die äußern Dinge, nicht aber diese selbst empfinden", legt den Sinnen auf der einen Seite eine ebenso falsche Passivität, indem sie sie zu bloßen Empfindungsmedien macht, als auf der andern eine falsche Productivität bei, und dieses zwar in dem Sinne, daß sie ihnen sogenannte specifische Energien zuschreibt, vermöge deren in ihnen z. B. eine Bewegung in der körperlichen Welt nicht als solche empfunden wird, sondern in der Empfindung, und von ihr die (nur der Empfindung innehaftende subjective) Qualität von Licht oder Farbe annimmt. Allein die Empfindung oder Affection und Alteration ist nicht die sinnliche Wahrnehmung, sondern diese ist ein actives Herausgehen auf den Gegenstand, das zwar durch jene Affection bedingt ist. Denn indem der Körper mich stößt und drückt, oder indem das Bild des Gegenstandes in meinem Auge sich spiegelt, wird meine Aufmerksamkeit rege, durch die ich nun selber meinerseits den Körper angreife. Die Affection ist also nur der Reiz. Sie ist aber ferner auch das innere Medium, durch das ich mit dem Gegenstand in activen Bezug trete, weil nun der Sinn in seiner Weise dem Gegenstand bestimmt gleich oder ähnlich ist. Ich empfinde den Stoß, den Druck; durch diese Empfindung gehe ich nun activ heraus, bewege tastend die Hand am Drückenden hin und her, und überzeuge mich von seiner Natur und Constitution. Sofort ist mir das Drückende, gegen das zuvor ich ein Leidendes war, nun seinerseits das Leidende

geworden, dem ich als Subject gegenüber bin. Aber ferner verwandelt sich in den Sinnen auch jede blos subjective Empfindung in ein für sie, für die Sinne, Objectives. Wenn eine Alteration in sie eintritt, die blos subjectiv ist, d. h. eine solche, die entweder aus innern pathologischen Umständen hervorgeht, oder durch gewaltthätige Einwirkung und Berührung entsteht, so wird sie in ihnen und für sie sofort ein Objectives, das, sofern es dies nur in ihnen ist, eine Vision oder Phantasma genannt wird. Dieses entspricht nun in seiner (subjectiven) Darstellung ganz der Natur des betreffenden Sinnes. So ist das Auge „sonnenhaft"; denn für das Auge ist das Licht das Absolute, und es hat in subjectivem Sinn ganz die Natur des Lichts. Was sich ihm nun Subjectives objectivirt, kann ihm nur als Licht erscheinen; als sein Product hat es seine Art. Daß es aber sich ihm objectivirt, dafür ist der Grund der, weil der Sinn von vornherein, an sich und wesentlich auf Objectivität oder darauf angelegt ist, von jedem Reiz aus sofort zur objectiven Perception überzugehen, und sich in ein objectives Verhältniß zu setzen. Es beweisen also die Phänomene der Vision gerade das Entgegengesetzte von dem, was die gemeine Ansicht aus ihnen ableiten will.

Für das Auge ist also das Licht das Absolute. Dieses ist es hier, das Gesicht und Gegenstand zusammenführt. Im Licht ist das Auge eins mit dem Gegenstand, es amalgamirt sich den Gegenstand, und verwandelt sich in ihn, ihn in sich. Es ist eine Alternation, ein Polwechsel; das Auge wird Gegenstand, der Gegenstand Auge; ein Puls ist es, ein freies Hin- und Herschwingen. Für das Getast ist das Absolute die materielle Schwere, für den Geschmack das Wasser, für den Geruch die Luft, für das Gehör auch die Luft, jedoch in einem höhern Wesen, oder Stufe ihres Wesens, nicht in ihrem Chemismus, sondern in ihrer innern Qualität (— in den Aetherkräften, die in ihr frei hervordringen und sie lebendig spannen).

Das Licht verhält sich zum Auge rein activ, es erfüllt das Auge. Aber in der vollendeten Wahrnehmung ist das Auge ein innerer Theil der Action des Lichts. Damit nimmt es nun zugleich auch den Gegenstand in Besitz, assimilirt sich denselben, setzt ihn organisch in sich und unter sich, und ist nun ebenso sehr der Gegenstand, als es es selber ist.

Nun aber hört auch der Umstand, daß wir, wiewol das Bild im Auge verkehrt ist, doch die Dinge aufrecht sehen, auf, ein Räthsel zu sein. Denn das Bild im Auge ist ja das Gesicht nicht, sondern nur der Eingang, der im Ausgang wieder auf die Objectivität reducirt wird. Daher haben auch Blindgeborene, die sehend wurden, die Dinge sofort aufrecht gesehen.[1] Lediglich täuschten sie sich in Bezug auf Entfernung, Umriß, Gestalt; denn hier rectificirt erst das Gefühl oder Getast. So berichtigen sich also auch die Sinne untereinander selbst. In dem Zusammenwirken der Sinne, sobald sie sich ineinander gefunden, gibt es keine Täuschung, nur in ihrer Einseitigkeit und Isolirung. Es bedarf, um eine solche Täuschung zu beseitigen, nicht nothwendig des Verstandes, wiewol er ja Unterscheidung und Combination wesentlich verschärft und erhöht.

Nos ista, quae fecisti, videmus, quia sunt; tu autem, Deus, quia vides, sunt — sagt Augustin in seiner erbaulichen Art in den „Confessionen". Dem Absoluten, wenn in ihm eine Erkenntniß ist, würde es zukommen, die Dinge in Wahrheit a priori, d. h. aus und von sich zu erkennen; die Empirie träte nur secundär als belebend, sensibel machend, den Gedanken mit der energischen Beweglichkeit der Existenz erfüllend, hinzu. Wenn nun ferner der Mensch reiner Geist wäre und mit dem Absoluten in natürlicher Gemeinschaft, so würde er dann auch am göttlichen Erkennen theilnehmen, und insofern ebenfalls aber durch Theilnahme die Dinge a priori, nicht zwar aus sich als diesem Individuum, sondern aus Gott, sofern er als Individuum doch in Gott begriffen, innrer Lebenstheil in Gott wäre, also unmittelbar ihr Sein in Gott, ihre wesentlichen Wurzeln, ihre Ideen erkennen oder wahrnehmen. Nun aber ist der Mensch in der Sinnlichkeit, d. h. in der bloßen äußern Wirklichkeit und Repräsentation des Wesens gebunden. Er hat nicht unmittelbar, sondern nur durch das Mittel der Sinnlichkeit Eingang. Seine Vernunft percipirt die Ideen der Dinge nicht direct, sondern sie divinirt sie indirect in ihrer äußerlichen Wirklichkeit. Sonach hat sie Vorstellung und Begriff vielmehr zu ihren Bedingungen und Voraussetzungen, und

[1] Schubert, Geschichte der Seele, I, 337 fg.

der Mensch kann in der Vernunft nur so weit erkennen, als er in der Vorstellung und dem Begriff Kenntniß gewonnen hat. Diese Kenntniß gibt aber nicht nur das rohe Material für die Ausbildung der Idee im Gedanken, sondern sie ist ja selbst Ausdruck der Idee und enthält daher auch selbst die Anweisung und Anleitung für die Idee, wie das Wort für den Sinn. Mehr wollte im Grunde auch Plato nicht sagen, wenn er das Erkennen ein Erinnern nannte. Das Erkennen ist allerdings ein Erinnern, d. h. eine innere Vergegenwärtigung der Ideen mittels der signatura rerum. Denn die Dinge sind nur eine Bezeichnung der wahren Sachen, und leiten den Geist, der dieser fähig ist, zu dem, dessen Bezeichnung sie sind. Der Geist hat an sich die ganze Einsicht der Wahrheit; wie er rein an sich ist, ist er in wesentlicher Communion mit ihr. In der Gestalt des Menschen aber ist er in statu miseriae. Er lebt nicht in seiner eigenen Form, sondern in der Form der Sinnlichkeit, einer fremden Welt. Indem sich die Sinnlichkeit in ihm manifestirt, occultirt er sich in Gott. So sinken die reinen Wesenheiten, die er an sich in lebendiger Gegenwart hat, zurück, sie erbleichen und werden vergessen; nun die Dinge der Vernunft exponirend, in der die Communion mit den wahren Sachen ist, wird er gleichsam wieder erinnert. Es ist wie ein halbes Erwachen aus Schlaf und Traum; so hat jeder wahre Gedanke, wie Schelling sagt, etwas vom Ei des Columbus an sich, er erscheint dem Geist wie ein ganz Verwandtes Längstgewußtes, nur Vergessenes.

Es verhält sich aber mit der absoluten Idee und dem in ihr sich ergebenden absoluten System nicht wie mit den besondern. Denn jene ist eben das constitutive Princip des vernünftigen Bewußtseins und der Vernunft, in dem sie von Natur leben. Ihre Innigkeit mit jener ist eine Innigkeit und Einheit der Anschauung, aber sie ist nicht eine anschauliche Einheit, denn die Sinnlichkeit verschattet die Klarheit der Anschauung. Wir stehen, wie Plotin sagt, einem fertigen Rechenexempel gegenüber, und indem wir seine einzelnen Elemente sammeln, müssen wir es mühsam nachrechnen. Der Schlüssel aber ist das Absolute oder seine Anschauung, und die in ihm sich ergebenden, in uns sich fortsetzenden Urentwickelungsgestalten desselben. Zunächst sind diese nur noch in der Ausübung des Sinnens und Denkens involvirt. Wenn die

Vernunft zu diesen Fundamentalideen und Principien selber kommen will, so kann das nur durch eine Abwendung von allem Besondern und Einzelnen geschehen, womit sie in Einfalt zu den Wurzeln ihres innern Thuns sich zurückwendet. So gewinnt sie von da aus die eigentliche Darstellung des Absoluten oder der absoluten Idee im Gedanken. Wenn Eschenmayer, Jacobi und andere ihresgleichen gegen Schelling einwandten, was wir vom Absoluten erkennten, sei nicht dieses selbst, sondern nur ein Bild und Schatten von ihm, so hätten sie hinzufügen müssen „im Gedanken". Denn im Gedanken haben wir nicht das Absolute selbst, aber im Bewußtsein sind wir mit ihm Eins. Und wenn sie sagen, das Absolute selbst werde nur gefühlt, so verstanden sie nicht, daß Fühlen nicht die natürliche und eigenthümliche Bestimmung des Bewußtseins sei, sondern daß ihm eigenthümlich sei das Erkennen als unmittelbares Erkennen des Seienden selbst, als Anschauung — daß ferner auch so seine natürliche und adäquate Evolution im Gedanken geschehe, der zwar als solcher das Seiende selbst nicht habe, sondern nur sein Bild, aber sofern er nur im Bewußtsein dessen Selbstvermittelung ist, wiederum auch im Bewußtsein selbst im Seienden lebe und webe. Gefühl ist passive Erfülltheit von einem Fremden, Andern, Oppression des Bewußtseins und der in ihm actualisirten individuellen Einheit. So aber ist nicht die Art des Absoluten, daß es, was aus ihm geworden, nun wie es geworden, unterdrücke; sondern es in sich begreifend und unter sich aufhebend, erhält es dasselbe doch in seiner Eigenheit, es macht dasselbe zum Glied, das eins in ihm, und unterschieden eine bestimmte unterschiedene Einheit seiner Einheit ist. Das aber ist erkennende Einheit. Denn das Gefühl hebt den Unterschied auf, die Unterscheidung in der Einheit aber bedingt die Erkenntniß.

Durch solche lebendige Innigkeit des Absoluten im Geiste ist nun all sein Erkennen bedingt, wie das Sehen im Licht. Nur in der Kraft des Absoluten erkennt die Vernunft die Wahrheit, ohne sie hat sie nur subjective Visionen, sie bewegt sich in Phantasien, Grübeleien, und sieht Gespenster. Ohne das Absolute ist sie in einem pathologischen Zustand; sie befruchtet sich selbst, ist gegen sich selbst in Spannung, und erzeugt Wahn. So verhält sie sich wie das kranke und des reinen Lichts unempfängliche Auge. Sie

producirt nach ihrer eigenen Art mit Willkür; wie das kranke Auge sinnliche Bilder, so sie nun subjectiv Mögliches — Denkbares, aber das an sich weder real ist, noch auch wirkliche allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit hat.

Deum esse non creditur, sed scitur. Dieses Wissens kann sich kein Mensch ganz entschlagen, nur zu vergessen vermag er es eine Weile, solange er sein Bewußtsein in die äußere Sinnlichkeit zu dilatiren im Stande ist. Wenn wir die Sinnlichkeit abgestreift hätten, so würden wir ganz unausweichlich und auch wider unsern Willen wissen und bekennen müssen, daß Gott ist. Dies Wissen aber macht weder selig noch weise. Daß mich Gott macht, und daß Gott meine individuelle Einheit in seine absolute einschließt, das kann ich nicht hindern, kann auch nichts dazu thun. Aber daß ich wirklich in Einheit mit Gott sei und bleibe, das kann nur mein Wille leisten; ich muß mich in Gott begreifen, wie ich begriffen bin, mit Gott erfüllen, wie ich erfüllt bin. Denn es ist klar, daß ich mich erfüllen muß. Der Wille der Wahl ist nur eine leere Form, die ihre Erfüllung, eine leere Energie, die ihre Bestimmung und Gründung verlangt, sowie das Feuer suchtet nach Materie des Brennens. Entweder sucht er seine Bestimmung in Gott oder in einem andern und erfüllt sich mit diesem. Alsdann ist er außer Gott, außer Gott, was sein Wesen, seinen Inhalt oder Qualität betrifft — nicht, was seine Existenz betrifft, ja nicht nur seine Existenz, sondern auch die allgemeinen Formen der Organisation, die nun nur von einem andern Inhalt erfüllt, und in diesem in eine verkehrte zufällige Gestalt und Tendenz verrückt werden. Allein das gehört eigentlich nicht hierher — genug, so viel kann jeder einsehen, daß für die Wissenschaft nicht nur Verstand, sondern auch Gesinnung, Religion nothwendig sind. Franz Baader sagte insofern, es handle sich gar nicht um die Alternative: Glaube und Wissen — sondern um diese: gläubiges oder ungläubiges Wissen, was soviel ist wie wahres Wissen und falsches. Bereits in meinen „Ideen" habe ich mich gegen jene gottlose, d. h. von Gott lose Wissenschaft erklärt, die blos durch eine künstliche Maschinerie des Verstandes sich der Wahrheit gleichsam mit Nachstellung und Wegelagerung bemächtigen, sie räuberisch an sich reißen will, die das allerdings sehr nöthige „Selber-Wissen" wie Franz Baader sagt, mit dem „Von sich selber Wissen" ver-

wechselt, und das Unendliche, das auch im Erkennen das Unbedingte, alles Bedingende ist, mit den äußern Voraussetzungen zusammenwirft, welcher sich allerdings der „selber zu wissen" Strebende zu entschlagen hat, eine Wissenschaft — jene gottlose — die schließlich gerade dann erst wissenschaftlich zu sein glaubt, wenn sie ganz irreligiös ist. Und augenscheinlich ist es nur ein Vorgeben, diese Abstraction von den innern Postulaten sei nur im Anfang, und hier sei sie nothwendig, was ungefähr soviel sagen würde, als wenn einer behauptete, um richtig zu sehen, müsse man erst von vornherein sich und das zu Sehende vom Licht isoliren. Womit aber nicht begonnen wird, damit kann auch nicht geendet werden; ist Gott nicht als Princip gleich im Anfang, so kann er auch nicht im Verlauf oder am Ende erscheinen; der Verlauf ist eben wesentlich ein centrifugaler, und wenn Gott dennoch aufgenommen wird, so ist er hier nur ein deus ex machina, er ist hier nur durch eine Inconsequenz, eine Unehrlichkeit, eine Concession an die Tradition. Die Philosophie wurzelt wesentlich in der Religion, wobei hier nur an eine innere wesentliche Constitutive und Constitution, keineswegs an eine historische oder politische Repräsentation gedacht wird, an Kirche oder Priesterschaft, Dogma und Cultus; denn diese sind nicht die Religion selbst, sondern zeitliche relative Darstellungsformen derselben. Die Wissenschaft hat es nicht mit diesen zu thun, sondern mit dem Ewigen, dem Wesen.[1]

Der Geist erkennt Gott unmittelbar, sein Element ist die Anschauung Gottes. Aber er erkennt Gott nicht wie einen Gegenstand. Er erkennt nur, indem er erkannt wird, d. h. in der Bewegung, da Gott den Geist in und unter sich begreifend, sich und ihn in sich reflectirt und erkennt, da erkennt auch der Geist Gott — und sich, kehrt zurück auf seinen Ursprung und erkennt Gott ebenso sehr als sein wahres Wesen und Selbst, wie auch als ein Höheres über sich, und sich in und unter dem Höheren.

[1] Dem Philosophen als solchem ist jede zeitliche Gestalt und Wirklichkeit der Religion gleichgültig, ja es muß ihm widerstreben, sich in eine derartige Rubrik einschachteln zu lassen — sich in Relativitäten verwickeln zu lassen, da er im Absoluten lebt.

Oder wie sieht das Auge das Licht? Es sieht das Licht und sieht es doch nicht, es wird von ihm erfüllt, es ist die Actualität seines Sehens, sein actuelles Sehen selbst. Gott erkennen ist Erkennen überhaupt. Das Erkennen (Gottes) wie das Sehen (des Lichts) ist nicht ein äußeres objectives, sondern ein inneres implicirtes. In jedem Sehen eines Besondern ist für das Auge das Licht sehen implicirt; erkennend (ein Besonderes), erkenne ich immer zugleich Gott. Gott ist das Wesen meines Erkennens.

Nun hebt der Geist die äußere Wirklichkeit in sich hinein und exponirt sie dem innern Lichte seiner Vernunft oder seines vernünftigen Bewußtseins. Da vergeht die Aeußerlichkeit eines bloßen Daseins, und es wird das Bild des Wesens, die Idee. Dieser Vorgang gleicht nicht einer mechanischen Calculation, sondern er ist ein organischer Proceß, in dem Vernunft und Wirklichkeit im Kampfe sind, bis diese überwunden ist, und Euphorion, das goldene Götterkind, die Erkenntniß hervorspringt.

Hier ist also der Geist in den vernünftigen Kräften, in den Kräften des Absoluten das Zeugende. So faßt nun die Sache nicht die gemeine Induction. Denn diese will die Erscheinung zum Zeugenden machen. Durch einen Schluß, eine directe Ableitung soll das Wesen aus der Erscheinung resultiren. Die Erkenntniß ist hier nicht bedingt durch einen innern Proceß, noch durch eine höhere vernünftige Potenz; sie ist nur eine Calculation des Verstandes. Das Verhältniß bleibt ein völlig äußerliches, abstractes, und so äußerlich extrahirt der Verstand aus dem Gegebenen, was er sucht. Diese Methode beruht auf dem Irrthum, als könne das Wahre je ein Gegebenes sein, oder in dem Gegebenen unmittelbar, also so äußerlich wie dieses ist, eingeschlossen sein. Nothwendig befindet sie sich in einer Zirkelbewegung, auf dasselbe nur in anderer Weise wieder hinauskommend. Das Gegebene wird nur generalisirt, auf ein Schema, eine Regel („Gesetz") gebracht, und man beredet sich, man habe es erkannt. Andererseits bildet sie ihre Bestimmungen über die Dinge nicht zu wahrhaft sachlichen, innerlich gültigen aus, sondern sie bildet dieselben nur nach einer Wahrscheinlichkeit, die ebenso sehr nach der äußerlichen Repräsentation des Gegenstandes als nach dem Gesichtspunkt des Subjects bestimmt ist. Jene sind nur Meinungen, die

durchaus flüssig, wandelbar — völlig und ganz relativ sind, und keine allgemeine Gültigkeit in Anspruch nehmen können. Die Thatsache an sich ist nicht lehrhaftig, der eigentliche Lehrinhalt, das Wesen ist in ihr entselbstet, außer sich gesetzt. Sie kann nicht von sich als solcher aus in directer Continuität und Genesis zum Wesen führen. Es ist ein Bruch und Gegensatz da. Sie enthält aber den Schein, und schillert je nach den Gesichtspunkten in andern Farben. Erfahrungsschlüsse überzeugen nicht, sie können nur bereden und bestechen.

Der Verstand ist, wie wir sahen, Formkraft, und als solche die eigentlich objectivirende und die zugleich differenzirende oder individualisirende, also unterscheidende und in der Unterscheidung bestimmende Kraft des Bewußtseins. Wenn er nun sich, sofern er die Wahrnehmung zum objectiven Aperçu macht, oder sich, sofern er die Constructionsprincipien der Erfahrung enthält, isolirt und die Vernunft ausschließend sich für das Ganze und allein Gültige gibt, so ist er freilich verwerflich. Aber eine göttliche Kraft ist er, wenn er im vernünftigen Bewußtsein sich als Organ begreift. Denn die Dinge wurden aus Gott, aber der Verstand, oder sein absolutes Analogon war es, durch das sie wurden. Er war nicht nur eine göttliche Kraft, sondern er war die Kraft und Stärke Gottes, nämlich die in Gott involvirten Dinge für sich zu setzen und in sich zu fixiren, die Kraft, sie als solche in die Wirklichkeit zu setzen. Genug — denn dies lautet mythisch und kann hier nicht weiter verfolgt werden — so betrachtet ist der Verstand im Menschen eine göttliche Kraft, und er ist es, der den Gedanken ihre letzte Ausbildung, zu der sie nothwendig fortschreiten müssen, gewährt. Wie das organische Gebilde vom Embryo zur reifen Ausgeburt sich steigert, so auch bringt die Idee, die blos in der Vernunft ist, involvirt in die Bewegung des Bewußtseins, heraus zu dem objectiven bestimmten Gedanken oder Begriff. Der Gedanke oder Begriff ist aber nicht selber an sich Zweck, sondern wesentlich nur Selbstvermittelung des Bewußtseins. Dieses wird in ihm objectiv lebendig, es determinirt und fixirt sich in ihm objectiv, und wird sich zugleich aller seiner innern Elemente in einzelner Bestimmtheit bewußt. Das, was als Ende und Schluß hervorgeht, ist überall, wie wir wissen, nicht der Zweck, sondern der Zweck ist stets im Princip, und was aus diesem hervorgehe,

ist immer nur Mittel des Princips, durch das es sich, sein Leben vollendet.

Wir schelten also nicht den Verstand, sondern den seiner wahren Lebensmitte entsetzten, oder dieser in irgendeinem Sinne opponirten Verstand. Hier legen wir im Besondern auch noch Einsprache ein gegen die Philosophie dieses abstracten Verstandes, die seit Aristoteles in der mittelalterlichen und in der modernen Scholastik (von Cartesius bis Hegel) sich in immer neuen Formen reproducirte. Diese bildet sich aus dem an aller substantiellen Verbindung in den Sinnen wie in der Vernunft gelösten Verstand. Daher ist sie der Standpunkt der reinen Endlichkeit und Excentricität. Der von aller Substanz, aller empirischen und idealen Sachlichkeit entblößte und entstellte Verstand sieht sein Schema für den Ausdruck des Wesens an, setzt das Subjective objectiv, das Relative absolut, das Bedingte unbedingt, die Form als Wesen. Ihm wird alles einander äußerlich, weil er selbst äußerlich, excentrisch ist. Er sieht überall nur ausschließende Gegensätze. Sein Fundament ist der Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten. Die formale Logik ist sein eigenstes Product; diese macht die Philosophie zu einem Handwerk, das Denken zur bloßen Mechanik, sowie auch der Verstand hier an sich ganz mechanisch wirkt.[1] Von diesem Verstand gilt es, was Bayle sagt, daß der Verstand (la raison) ein principe de destruction sei. Er ist von einer unendlichen Versalität, mittels deren er für alles Gründe findet. In einer Allegorie des ältern Helmont rühmt sich der Verstand: Er könne durch die große Kunst des Lullius zu Wege bringen, daß ein Mensch von allem, was nur zu wissen ist, wie ein Allwissender reden könne mit Verwunderung der ganzen Welt. Jetzt kann man dasselbe durch die große Kunst des Hegel zu Wege bringen. Diese Kunst ist nicht besser und schlechter als jene andere. Sie sind beide nur große Blasen, die voll Wind sind. Jacobi und die Seinen erhoben Protest gegen den Gebrauch des Verstandes überhaupt, weil sie diesen Verstand für den wahren und natürlichen ansahen. Er ist aber der aus seiner natürlichen Lage entstellte.

---

[1] Die letzten Sätze gelten allerdings nicht von Hegel. Aber doch ist es hier jener abstracte Verstand, der sich hier nur in den Habitus der Vernunft kleidet — μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.

An sich ist er der Exeget der Vernunft. Die wahre Verständigkeit ist der Ausdruck der Vernunft im Verstande.

Wir sehen übrigens noch, wie durch unsere Darstellung aller Scepticismus und Kriticismus widerlegt wurde. Es war das Absolute, das in jedem Gebiet völlige Objectivität gewährte. Dies galt uns für die körperlichen Sinne, für den Verstand und seine Kategorien, die eben nur als die Fundamentalformen der Dialektik des Absoluten sich zeigten, endlich auch für das vernünftige philosophische Erkennen selbst. Die nähern Bestimmungen und zugleich Berichtigungen des hier nur in völliger Allgemeinheit Aufgefaßten können erst im Kapitel über „Anthropologie" erwartet werden.

Zweites Kapitel.

Der Logik oder Idealphilosophie zweiter Theil.

Nun beginnt die eigentliche philosophische Abhandlung, die Entwickelung des Systems. Das System kann und soll nur das System der Welt, im Subject in subjectiver Form dargestellt, sein. Indem ich sage: System — setze ich voraus, daß die Welt ein System, d. h. daß ihre Theile in innerer vernünftiger Verknüpfung sind. Denn das System soll nur die Welt darstellen, und seine Bestimmungen sollen wesentlich nur sachliche, die Sache betreffende und erklärende, folglich nur in sachlicher Verknüpfung sein, sie müssen sachlich, inhaltlich zusammenhängen, auseinander hervorgehen, und sich einander specifiziren. Soll nun ihr Inhalt so verknüpft sein, so muß auch das, was sie mit ihrem Inhalt darstellen, so verknüpft sein. Die subjectiv-formelle Verknüpfung ist hier nur instrumental. Wenn Einer einwürfe, diese oder jene Verbindung wäre nicht genau nach dem oder dem Paragraphen der Logik, was immerhin sein könnte, so würde das die in ihr aufgeführten Behauptungen noch nicht erschüttern. Diese könnten sachlich durchaus ineinander begründet, also logisch sein, wenn sie auch nicht logikalisch richtig ausgedrückt sind. Auf das Logische wird es hier ankommen, nicht oder nur secundär auf das Logikalische. Dieses muß unterschieden werden. Denn wenn ich voraussetze, die Welt sei System, so ist das eigentlich dasselbe wie die Behauptung: Die Welt ist logisch, ein in sich logisch zusammenhängendes Ganze, d. h. die innere Verknüpfung, in die in mir die Dinge eintreten, muß auch außer mir in den existirenden

Dingen sein. Urtheile und Schlüsse und ihre Figuren aber sind als solche nicht in den Dingen, sondern nur in uns.

Das Absolute ist die Identität von Idealem und Realem — soviel erfuhren wir im vorhergehenden Kapitel. Das Reale ist also dasselbe, was das Ideale ist, aber es ist dieses nicht so, wie das Ideale es ist. Wenn ich die Kategorien des Verstandes auf das Reale anwende und dieses mit jenen ausdrücke, so bin ich allerdings im Recht, ja ich muß es, um dieses nur erst zu begreifen oder eine Grundlage für den Begriff, das Verständniß zu machen. Aber ich habe es damit doch nicht ausgedrückt, wie es an sich ist — sachlich wol, aber nicht der Beschaffenheit nach habe ich es so ausgedrückt, wie es wirklich, d. h. wirklich beschaffen ist; ich habe den Inhalt nur in der idealen Form, nicht in seiner eigenen, der realen ausgedrückt. Meine Erkenntniß ist also einseitig, ja sie ist nicht objectiv, nicht real, nicht concret — sondern (der Form nach) nur subjectiv und abstract. Die Qualitäten für diesen Ausdruck der Dinge schöpfe ich aus mir selbst, aus meiner subjectiven Constitution. Die Qualitäten aber für den realen concreten Ausdruck kann ich nur aus dem Realen selber schöpfen. Es zeigen sich so zwei Reihen der Begriffe in mir, die einander durchaus entsprechen und gegenseitig deuten und erklären — die eine, von der ich die bestimmenden und organisirenden Qualitäten aus mir selber schöpfe, die andere, von der ich dieselben aus der Erfahrung, der innern und äußern Wahrnehmung schöpfe — die eine, die mir in ihren bestimmenden Qualitäten a priori, die andere, die mir ganz und völlig a posteriori — inductiv entsteht. Beide aber gelten von dem Absoluten mit gleicher Gültigkeit. So haben wir zwei Sphären, aus denen wir die Bestimmungen für das Absolute gewinnen — die eine die Vernunft, die andere das Leben. Das Absolute offenbart sich uns in der Vernunft ideal, in dem Leben real. Wenn wir über das Absolute philosophiren, so kann das nur auf zwei Wegen, in zwei Disciplinen geschehen. Die eine, die den Anfang macht, die Grundlage für den Begriff und die Deduction, ist die Idealphilosophie — ihr wird die Realphilosophie entsprechen, deren Anfang nur empirisch, inductiv sein kann, die aber, an die Idealphilosophie angeschlossen, von dieser alsbald in den allgemeinen Fluß der Deduction gebracht wird.

Die Elemente der Idealphilosophie in ihrem systematischen

Zusammenhang sind gleichsam das Knochengerüste in dem lebendigen Leib der Wissenschaft. Sie entfalten für die Folge nur die Constructionsmittel, welche den Begriff bedingen, d. h. durch die das Begreifen der Sachen erst wesentlich bedingt und vermittelt ist. Das eigentliche Fleisch und Blut der Wissenschaft sind die Realbestimmungen. Schon in meinen „Ideen" schwebte mir dieser Gedanke vor, da ich an Stelle der abstracten logikalischen und logischen Bestimmungen Realbestimmungen von der Philosophie verlangte, und wollte, daß sie das Lebendige auch lebendig und gleichsam sensibel ausdrücke. Eine solche Philosophie, meinte ich, sei das Bedürfniß der Welt, und dürfe sich unter den verwirrenden und berückenden Wirren der Zeit als rettendes Panier aufrichten. Erst heute gelange ich dazu, in den Ahnungen jener Tage klar zu sehen, und die halbbewußten Verheißungen zu erfüllen. Vorerst aber haben wir noch die Idealphilosophie abzuhandeln, und zwar demgemäß auch idealphilosophisch, abstract in dieser Hinsicht, zu handeln.

Wir haben bereits von den Kategorien des Verstandes gehört, die allem Bilden und Bestimmen der Begriffe im Urtheil zu Grunde lagen. Zwar nicht liegen sie zu Grunde, sofern sie selbst als Begriffe dargestellt werden, sondern diese Darstellung ist nur wieder eine Abstraction und Klassification von dem Gebrauch, eine Objectivation der allgemeinen innern bestimmenden Typen desselben. An sich aber als innere Formationsprincipien liegen sie in der That zu Grunde. Abgesehen davon, daß es in Bezug auf einige und wesentliche, so wie „Ursache und Wirkung", „Grund und Folge", unmöglich ist, in der Wahrnehmung als solcher ein Analogon zu finden, von dem aus sie durch bloße Abspiegelung in uns gelangten, so werden sie im Denken vor jeder gedanklichen Auffassung eines Besondern wesentlich vorausgesetzt, und begründen vielmehr diese Auffassung und jede sachliche Bestimmung. Bevor ich die besondern Dinge gegeneinander, z. B. als Subject oder Object, bestimmen kann, muß in mir der allgemeine Gesichtspunkt von „Subject und Object" Eigenthum, inneres Bildungsprincip derjenigen meiner Thätigkeit sein, mit der ich so die besondern Dinge bestimme. Die Kategorien sind für das Denken constitutiv, sie sind durch die Natur des Denkens da, oder vielmehr die Natur des Denkens ist durch sie, sie selbst sind die Natur des Denkens

in ihren Radicalmomenten. Wenn der Charakter des Denkens derjenige der aller Einzelheit und Aeußerlichkeit, aller Relativität entschlagenen Sachlichkeit ist, die Kategorien sind die besondern bestimmten Züge und Elemente dieses Charakters. Wenn nun das Denken nur als Exposition des Absoluten und zwar die ideale erklärt werden kann, wenn die Dialektik des Denkens diejenige des Absoluten ist, und somit die beständigen und bestimmenden Grundtypen desselben die Grundformen der Auslegung, Entwickelung und Differenzirung des Absoluten sind, so sind also die Kategorien diese Grundformen der Dialektik des Absoluten. Das Absolute setzt unser Denken nicht nur als Identität, sondern auch als Actus aus der Identität — es exponirt sich im Denken nicht nur als Identität, sondern auch in den urbestimmten regulativen Grundformen, in denen es aus seiner Identität hervorgeht, um die Allheit hervorzubringen. Indem wir aber die Kategorien von ihrem Gebrauch trennen, und als Begriffe darstellen, so bemerken wir sofort, daß sie unter sich in Gegensätze auseinandergehen, daß in jedem Gegensatz die Theile einander postuliren und bedingen, also nur die beiden auseinandergesetzten innern Hälften Eines und Desselben sind, daß nur in beiden zusammen ein Ganzes ist. In der That gehen sie von der Einheit aus, wodurch sie aber ausgehen, wissen wir, ist die Negation. Denn die Negation entwickelt aus der Einheit den Gegensatz, und die Einheit, Identität ist umgekehrt eben das, die Identität der Gegensätze zu sein.

Jedoch die Kategorien drücken nicht auch den Inhalt aus, der sich entwickelt, sondern nur die Typen und Verhältnißformen, die Relationsfiguren, in denen er sich entwickelt. Es ist in ihnen eine bestimmte Substanz, ein Quale, das in ihnen gegen sich besondere Relationen annimmt, und sich gegen sich in besondere Bestimmungen einführt. Es scheint daher wünschenswerth, diese Substanz vor allem in einem concreten Ausdruck zu bezeichnen.

Wesentlich ist das Denken und Urtheilen nur das Auslegen und Specificiren eines schlechthin Allgemeinen, das nicht selbst von außen aufgenommen, oder aus Aeußerm abstractiv abgelöst, sondern schlechthin durch die Natur des Denkens selber da ist. Jenes schlechthin Allgemeine ist im Urtheilen als einfaches Subject, aber zugleich als das Subject besonderer, doch in ihrer besondern Art noch schlechthin allgemeiner Bestimmtheiten. Die Bestimmtheiten

sind, wie wir sahen, quantitativ die Kategorien, qualitativ aber sind es die ethischen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne. Wie sehr intim diese unserm Denken sind, wie sie eigentlich demselben ursprüngliche, immanente Principien sind, ist daraus zu erkennen, daß gerade, indem wir ganz unbefangen und naiv, nur aus dem Bewußtsein und der Einheit mit der Sache hervor und ohne Reflexion, die immer eine Entäußerung und Anderheit enthält, einen Gegenstand beurtheilen, uns so unwillkürlich diese Gesichtspunkte sich ergeben, und in durchaus treffender Weise zur Geltung kommen. Eine Erscheinung, die einige empirische Psychologen auf ein besonderes Organ, das sie den sensus communis, common sense nannten[1], zurückführen zu müssen glaubten. Aber in der That enthüllt sich hier die Unmittelbarkeit der Natur selber, die in der Reflexion nur gebrochen zu Tage kommt. Denn es scheint gleichsam eine Isolation in der Reflexion stattzufinden, durch die die innern Elemente und Vorgänge des unmittelbaren Bewußtseins von der Darstellung im Gedanken getrennt werden, sodaß sich hier alles nur in einer Aeußerlichkeit getheilt und abstract ergibt; der Zustand der Reflexion scheint ein durchaus excentrischer zu sein, den innern unmittelbaren Bestimmungen fremd und fern geworden, und auf die bloße endliche Subjectivität, ihre Leerheit und Relativität eingeschränkt. Dagegen dort die Isolation aufgehoben ist, und das Unmittelbare, das innerlich Gegebene und sich Ergebende direct in den Gedanken und den Ausdruck sich erhebt.

Jene ethischen Ideen also, die durchaus das Merkmal der innern Nothwendigkeit und schlechthiniger Gültigkeit haben, erheben sich eben dadurch wesentlich über die äußere und sinnliche Wirklichkeit, so wie sie in der bloßen Wahrnehmung ist, welcher hier der Charakter des bloßen Daseins, Gegebenseins, also für sich des grundlosen Daseins, der Zufälligkeit zukommt, sodaß sie aus ihr nicht abgeleitet werden können, und ordnen sich vielmehr in der Betrachtung diese Wirklichkeit unter, die nach ihnen gemessen wird, und deren Gültigkeit sich danach bestimmt, inwieweit sie jenen

[1] Am tiefsten wurde dasselbe wol gefaßt und erklärt durch Fr. Chr. Oetinger, von dem wir zwei Schriften, eine lateinisch, die andere deutsch, über den sensus communis haben.

höchsten Grundmaßen eine mehr oder weniger reine Erscheinung bietet. Die sinnliche Betrachtung beurtheilt die Dinge lediglich, inwieweit sie angenehm, reizend und nützlich sind; sie ist gänzlich entfernt von jener höhern Objectivität der ethischen Betrachtung, in der nur der wahre sachliche Werth bestimmt wird, den die Dinge an sich unabhängig von dem zufälligen Gebrauch, und den sie für ein Wesen haben, das über ihnen sie als unendliche Sphäre unter sich hat, in der es sich gefällig spiegelt. Es ist in dieser Betrachtung etwas Göttliches, ja die unmittelbare Fußspur des Göttlichen selbst. Da haben wir die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen in uns, durch die allein wir zur Gegenständlichkeit und Erhabenheit des wissenschaftlichen Sehpunktes gelangen. Denn die Sinnlichkeit hat überall keine Objectivität, weil sie an sich keine Allgemeinheit hat, weil in dieser Region es die Art ist, das Allgemeine zu vereinzeln und zu zerstreuen; sie ist nicht frei von dem andern außer ihr, sie ist lediglich in ihm, treibt ihre Fasern in dasselbe hinein, und bestimmt ihre Gegenwirkung durch den Reiz, der von ihm ausgeht.

Also absehend von „diesem" und „jenem" finden wir das in ihm nur angewandte Grundmaß, das in ihm nur specificirte Wesen, und betrachten es an sich, das Wahre, Gute und Schöne an sich. Da wird es uns klar, daß diese Ideen von der Einheit werden, und in ihnen nur die lebendige Einheit in drei ihr wesentlichen besondern Beziehungen sich bethätigt. Denn in dieser Einheit erkennen wir sowol in dem Ausfall aller Aeußerlichkeit und äußern Bezüglichkeit das Wesen, aus dem sich alles wesentlich oder nothwendig ergibt und so innerlich wesentlich unter sich bedingt ist und zusammenhängt — als auch die Totalität, die innere wesentliche Continuität, in der sich alles integrirt, ein integres, in sich selbst beständiges Ganze bildet — als endlich auch die innere Einheit selbst, aus und in der alles durch innere Natur und deren Zauber in eine innere Zusammenstimmung und natürliche Proportionalität und Correspondenz miteinander eingeht, und miteinander eine wahre Harmonie darstellt. Diese drei Definitionen aber enthalten nacheinander augenscheinlich die Charaktere des Wahren, des Guten, des Schönen. Jene Einheit aber, die diese Bestimmungen entwickelt und trägt, ist augenscheinlich nur die absolute Einheit oder Identität, und auf keine andere Weise kann die Macht der

ethischen Ideen in uns erklärt werden, als dadurch, daß das Absolute, das die Form unserer Urtheile bestimmt, auch unmittelbar für den Inhalt die entscheidenden Grundmaße setzt oder darreicht.

Es wird uns nun also klar, daß das Absolute als absolute Identität nicht nur die Ursache von allem ist, sondern daß es auch als solche als wesentliche Einheit das schlechthin Gute, das ewige Gut ist, und daß somit alles, von dem es Ursache ist, soweit es in seinen Wirkungen sich selber rein darzustellen vermag, d. h. soweit nicht secundäre Ursachen, gleichsam von außen, von der Peripherie aus die reine Evolution des Centrums beeinträchtigen, alles also nicht nur ist nach seiner Art, sondern nach seiner Art auch wahr, gut und schön ist. Das ist die Kraft seiner Einheit. Aber in der Einheit hat es zugleich das Vermögen zu allem, und ist Alles als Eins, als das Eine und Einzige. Denn das All und das Eins sind hier auch selber Eins und gleich; das All ist actu Eins, und das Eine potentiâ Alles, was nämlich wirklich da ist oder da sein kann als Einzelnes, Besonderes.

Nun wissen wir, was es für ein Inhalt ist, der sich entwickelt. Sehen wir jetzt die Entwickelung an nach ihren Stufen, Folgen und Gestalten. Wir wissen, diese Gestalten stellen sich in uns dar in den K a t e g o r i e n.

Mit der absoluten Identität oder Einheit (Monas) haben wir zu beginnen. Wir werden aber vorziehen, uns dieses Ausdrucks noch nicht zu bedienen, da er uns nach dem Obigen unmittelbar einen bestimmten Inhalt positiver Qualitäten, nämlich der ethischen, involvirt. Wir haben aber hier soweit nicht mit dem Inhalt zu thun, sondern nur mit der Form, mit der Quantität. Wir werden also einen Ausdruck zunächst vorziehen, der das Subject des ganzen Processes, die absolute Substanz blos in Rücksicht der Quantität ausdrückt. Dieser Ausdruck ist das „S e i n". Das „Sein" enthält ohne jede Bezüglichkeit und besondere Bestimmtheit die allgemeine und nur formelle Position oder Affirmation; es drückt also die absolute Identität blos formell aus. Dem „Sein" erzeugt sich von selber das „N i c h t - S e i n", die Negation. Diese ist aber eben als solche nicht Sein, nichts Seiendes, also nichts Selbständiges, Substantielles, sie ist nur eine Bestimmung a m Sein; sie ist kein Subject, sondern das Sein ist das Subject. Indem das Sein sich mit dem Nicht-Sein bestimmt,

setzt es sich auf negative ausschließende Weise. Das Nicht-Sein ist für sich eben Nichts; es kann sich nicht gegen das Sein setzen und das Sein selbst aufheben, nur im abstracten Denken sind + und — = 0; wenn es ist oder wirksam ist, so kann es nur im Sein oder am Sein sein und wirksam sein, das Sein nimmt es an sich als Bestimmung, Selbstbestimmung. Damit setzt es sich als Gegensatz, und so wie es nun Gegensatz ist, ist es auch in der Gegenwirkung, in der Bewegung, es geht aus der Ruhe, aus dem Wesen ohne Wirken in den Proceß, in innere Lebenswirkung über. Das Sein ist nur eine ewige Stille, denn es ist Eins und hat nichts gegen sich. Aber das Nicht-Sein, die Negation macht es regsam, flüssig. Denn es strebt nun nothwendig aus dem Gegensatz heraus, um das wieder zu sein, was es unmittelbar an sich ist; aber das kann es nicht wieder so werden; die Unschuld, die Unmittelbarkeit hat es einmal verloren, sobald es einmal sich im Gegensatz gefunden; aber jene Unmittelbarkeit ist auch eben nur da als der Grund, somit als ein zu Ueberwindendes — nur als der Anfang, der durch die Mitte zum Ende fortschreiten soll. Denn was ist es? Es ist Alles und ist Nichts, es ist Allmacht und doch absolute Ohnmacht, es ist lautere Potenz, nur ein Schatten des Wesens, des concreten Seins, gleich — wenn wir so sagen dürfen — einem abgeschiedenen Geiste. Daher schreitet es durch die Mitte nothwendig fort zum Ende, zur Vollendung, Totalität. Es wird die Einheit, die den Gegensatz ebenso sehr wie die unmittelbare abstracte Einheit in und unter sich hat, und die aus dem einseitigen Gegenwirken im Gegensatz immer in sich concrescirt. Es entschlägt sich also das Sein der Unmittelbarkeit, es wird actu, was es an sich ist, und geht, in sich actualisirt, eben damit auch aus sich zur Wirksamkeit heraus.

Die Negation ist also dasjenige Moment, womit sich das Sein, das an sich bloße Potenz ist, in Actus setzt. Das Sein an sich ist das Vermögen von allem, aber es ist nicht die Kraft von allem. Die Negation ist seine Kraft. Sie ist das Beschränkende und in der Beschränkung ist erst die Kraft, die Kraft zu sein und zu leisten, was sein und geleistet werden kann. Die Negation ist zugleich damit auch das bewegende, agirende Moment — das Princip des Fortschritts, des Processes, insofern durch sie das abstracte Sein sich in den Gegensatz, in die Differenz

auseinandersetzt. An sich ist die Negation nichts, wesenlos, sinnlos. Sie ist nur am Sein, als dessen Bestimmung, sie bedingt eben die Bestimmtheit des Seins. Nur das Sein ist Subject, das Sein aber kann sich nicht aufheben, sondern nur setzen. Indem es die Negation an sich nimmt, hebt es sich nicht auf, sondern setzt sich nur unter einer Negation, d. h. — einer Ausschließung. Ein οὐκ ὄν im absoluten Sinne gibt es nicht; es ist das nur eine Formel für den empirischen Verstandesgebrauch. Es gibt nur ein μὴ ὄν, d. h. ein relativ Nicht-Seiendes, das doch auch ebenso wol ein relativ Seiendes ist. Das Nicht-Seiende ist niemals Nichts, es ist immer ein Seiendes, aber nur ein beziehungsweise und theilweise Seiendes, das ein Anderes gegen sich hat, also nur nicht das ganze Sein ist, oder nur nicht das ist, was es gegen sich hat. Dieses Andere hat es aber nothwendig gegen sich, das Sein des Einen bedingt das Sein des Andern. So sind es nur Momente Eines und Desselben, das Eine und das Andere sind nur Dasselbe, aber nicht in seiner Ganzheit, sondern in der Getheiltheit. Das ist der wahre Begriff der Negation. Was neuerdings ein hochberühmtes philosophisches System über das Verhältniß von Sein und Nichts und dessen Concretion zum Werden gesagt hat, ist von jener Art der Abstraction, die gar keine sachliche Beziehung hat, und lediglich in der Luft der grübelnden Subjectivität schwebt. Man könnte mir einwerfen: Du schiltst anderer Thun abstract, und bist doch selbst so abstract wie möglich. Ja, wohl ist die bisherige Verhandlung abstract, denn überhaupt aller Anfang des philosophischen Systems muß abstract sein, denn dieses kann nur ausgehen von dem im reinen Denken Gegebenen, und sich Ergebenden, damit muß es den Grund legen für den Begriff, das Verständniß, wenn auch das nur der Anfang ist, bei dem es nicht bleiben darf, nur die Grundlage für die concreten Bestimmungen, die das Herz und Blut der Philosophie sind. Ich sage, dabei darf es nicht bleiben. Man sehe nur die Definitionen der Naturphilosophie an, wie sie bei Schelling, Hegel, theilweis auch bei Oken gefunden werden. Was sollen mir diese Constructionen von Licht, Schwere u. s. w. aus den Kategorien des Idealen und Realen? Habe ich damit die Sache, das Wirkliche begriffen? Oder sehe ich nicht, wie diese Art Auslegungen den besondern specifischen Erscheinungen gegenüber lediglich eine Begriffsspielerei

sind, die ganz außerhalb des Realen bleibt, ein kaleidoskopisches Spiel in den Farben der Subjectivität. Allein dies nebenbei. Es soll hier vor allem nur noch ein für allemal gesagt werden, wodurch unsere Abstractheit hier gerechtfertigt, die andere aber ungültig ist. Die Principien nämlich, die hier in ihrem Verhältniß bestimmt werden, sind, wie wir erkannt haben, in der That die Principien des Gedankens. Sie liegen dem Denken zu Grunde, und wir haben lediglich sie vom Gebrauch abgezogen, und begrifflich dargestellt. Ohne Sein und Nicht-Sein, Identität und Differenz ist kein Denken möglich, jene sind unmittelbar im Denken als seine Constitution. Das Denken aber ist die Exposition des Absoluten, und zwar die ideelle. Jene Begriffe sind daher Ausdrücke eines Seins, zunächst des Denkens, aber auch des Seins schlechthin, nur auf subjective abstracte Art. Sind sie das, so müssen sie sich auch in aller Weise auf concrete Ausdrücke zurückführen lassen, und wir werden sehen, daß sie das können. Es ist also kein Zwiespalt mehr zwischen diesem System des Idealismus und einer realistischen Philosophie, kein Zwiespalt mehr zwischen den philosophischen Abstractionen und dem realen concreten Sein. Jene sind nur ein anderer, ein ideeller subjectiver Ausdruck für dasselbe. Ich überlasse dem kundigen Leser zu erkennen, wie höchst wichtig und entscheidend diese Bestimmungen für die Philosophie und ihre zukünftige Epoche sind. Ein anderes ist es, wenn der abstracte Verstand blos nur so Begriffe erfindet und in einen logischen Zusammenhang setzt, dieses Ganze nun für das System der metaphysischen Wesenheiten und Principien ausgebend. Dies nämlich können nur jene schlechthin allgemeinen Begriffe des abstracten Verstandes sein, die nur einen bloßen Constructionswerth in Bezug auf die Empirie haben, und nie einen wahren philosophischen Charakter, den Charakter als Ideen oder Momente der Idee anzunehmen vermögen. Ihm aber nehmen sie hier den Werth von sachlichen Principien an. Ganz losgelöst von jeder principiellen Bedingtheit und von allen objectiven Maßen, bestimmt er die Art ihres Verhältnisses, und bestimmt er sie gegenseitig durcheinander lediglich nach der Wahrscheinlichkeit, nach einem subjectiven Scheinen und der zufälligen Repräsentation. Sie bedeuten ihm von vornherein nichts als Ausdruck eines Seins, sondern sie sind ihm für sich unabhängig und das Erste, und bestimmen

das Sein, das Sein muß sich nach ihnen fügen. Auf andere Weise ist der Gegensatz auch so zu bestimmen. Die Philosophie muß immer ausgehen von den Voraussetzungen des reinen Denkens, die sie somit auch nur im reinen Denken in dessen Form betrachten kann. Dagegen die eigentlich so zu nennende abstracte Abart der Philosophie bringt sofort das Dasein unter abstracte Gesichtspunkte, die sich ihr nur nach einer subjectiven Wahrscheinlichkeit ergeben. Z. B. nehmen wir des Aristoteles Materie und Form, oder Potenz und Actus. Es sind diese an sich nur ein einseitiger abstracter Ausdruck des Verstandes für das Dasein, sie nehmen aber den Werth von Principien an, sie werden dem Dasein vorausgesetzt, und bestimmen dessen Darstellung, ohne in irgendeiner Weise sachlich begründet zu sein. Diese Philosophie kommt daher nie über das Abstracte hinaus, oder wenn sie sich heraussetzt, so fällt sie auf das Gegentheil, das bloße Empirische. Ihre Abstractionen ferner haben gar keine sachliche Bedeutung, und lassen sich demnach auch auf keinen concreten Ausdruck zurückführen. Wol niemand hat in dieser Art der Abstractionen mehr geleistet als Schelling in seiner letzten Epoche, als er auf angeblich „rationalen" Grundlagen seine sogenannte „Potenzenlehre" ausführte.

Soweit dieses. Wir fahren fort. Die Negation ist also nicht ein Princip, das dualistisch dem Sein entgegentritt, sondern sie ist nur eine Bestimmung, die sich dem Sein unmittelbar durch sein Wesen dadurch, daß es Sein ist, ergibt, und die das Sein an sich nimmt. Die Wirkung der Negation am Sein ist die Differenz, sowie das Sein als solches Identität ist. Nehmen wir diese Definition ganz genau, so wird klar, daß die Differenz oder der Gegensatz, in den sich die Einheit entwickelt, eben auch nur an der Einheit, Moment der Einheit, und von dieser nicht abzulösen, also nicht für sich ist. Er ist also nicht Widerspruch, denn der Widerspruch ist der für sich seiende Gegensatz, der außer der Einheit, excentrisch ist. Indem der Gegensatz sich von der Einheit trennt, und für sich setzt, oder gesetzt wird, so sind also seine Theile nicht füreinander mehr, sondern nur jeder für sich, jeder abstract gesetzt, jeder Theil ist gesetzt als das Absolute, macht sich als solches geltend, als das Allgemeine und Allgemeingültige, und strebt nun sofort den andern Theil zu unterdrücken, ihn endlich, da ihm seine Einzigkeit von diesem immer streitig

gemacht wird, zu vernichten. Sie vertragen sich nicht mehr miteinander, sie schließen sich nicht nur formell, sondern substantiell aus.

Das Sein nimmt das Nicht-Sein, die Negation in sich auf. Damit ist es, an sich Einheit, zugleich in sich different und entgegengesetzt. Seine Differenz aber ist nur eine Function seiner Einheit, sie ist nur die in ihrer innern Bestimmtheit ausgelegte, die in eine Gegenseitigkeit in sich eingegangene Einheit. Da somit die Einheit den Gegensatz innerlich trägt und hegt, und ihn mit dem Trieb der Einheit erfüllt, so hegt sich auch der Gegensatz in sich, steht in lebendiger Anziehung, er ist coincidirender Gegensatz. Dieses Verhältniß könnte er nur verlieren, er könnte nur in wahrer Opposition in sich zerfallen, also zum Widerspruch werden, wenn er eben der Einheit entäußert würde, zu ihr in ein äußeres Verhältniß gebracht würde. Seine Theile wären damit sinnlos, selbst- oder- wesenlos (— denn der Sinn und das Wesen ist allemal in der Einheit —), aber immerhin dennoch nicht ein Nichts, sondern immer ein Seiendes, jedoch ein nur negativ Seiendes, ein im Widerspruch in der Entzweiung befangenes Sein. Dieser Stand aber, wenn und wie an sich habilitirt, setzt doch jenen, der contradictorische Gegensatz den coincidirenden corresponsiven als das Primitive den wesentlichen Verhalt voraus. Der Gegensatz muß zuerst in der Einheit als Function der Einheit gegeben sein, ehe er aus ihr herausgesetzt und zum Widerspruch werden kann. Denn er ist das eigene von der Einheit gesetzte Sein, das diese somit auch zuerst nur für sich und in sich, d. h. für und in die Einheit setzen kann, nicht aber gegen sich, gegen die Einheit. Sonst käme das Sein in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn der bloße Gegensatz widerspricht dem Sein oder der Einheit nicht, aber der Widerspruch. Ginge die Einheit sofort in diesen auseinander, dann wäre auch keine Verbindung, sondern nur ein Schwanken in Extremen, ein Schwanken zwischen ewiger Stille und Ohnmacht der Potenz, und andererseits ewiger Unruhe, die doch auch nicht zum Werk kommen könnte; denn der Widerspruch für sich ist ebenso unproductiv, wie die abstracte Einheit. Dann also wäre nicht einmal eine Welt. Aber indem die Einheit den Gegensatz wesentlich als ihre Function in sich hat, dadurch ist sie nun befähigt, auch den Widerspruch, wo er etwa sich eröffnet, zu bekämpfen, und ihn mit der Kraft der Einheit zu zwingen. Sowie

nicht Ormuzd selbst, actuell, sondern Mithra der Bekämpfer und Ueberwinder des Ahriman ist.

Somit also tritt der Gegensatz zunächst gar nicht aus der identischen Bewegung heraus, und wirkt als ein Anderes dieser entgegen, sondern er ist wesentlich in sie eingeschlossen und in ihr umfangen. Der Gegensatz ist hier in Wahrheit nur ein flüchtiges Moment, das mit einer unbeschreiblichen Leichtigkeit überwunden wird. In der Einheit umfangen, hat er an sich die Tendenz, zur Einheit zurückzukommen, und seine Elemente schließen sich nicht nur ohne Widerstreben, sondern gleichsam mit einer unwiderstehlichen Zuneigung einander ein.

Sowie also nun das Sein aus seiner Unbestimmtheit, Abstractheit durch das Nicht-Sein, das es in sich aufnimmt, zur ersten Bestimmtheit fortschreitet, zeigt es sich sofort nicht mehr als ein Allgemeines, sondern als ein Besonderes, als Element eines Gegensatzes, das als das Eine sein Anderes sofort auch mit sich in Correspondenz postulirt. Das Sein nämlich ist Eins und Alles; es ist Alles als Eins, Eins als Alles. Das All ist hier augenscheinlich der Inhalt, die Einheit ist die Form; das All ist die Potenz, das Vermögen, die Einheit der Actus. Es ist also das Sein insofern an sich die Identität eines Gegensatzes, nämlich von Inhalt oder Wesen und Form. Inhalt und Form, Potenz und Actus sind hier nicht außereinander, sondern sie sind Eins, das Sein, das Absolute. Sie sind nicht unterschieden, sondern Eins. Wir sehen, daß wir mit dem Begriff hier nicht heranreichen. Denn sowie wir den Begriff anlegen, unterscheiden wir; hier ist aber eben keine Unterscheidung, wir können nicht sagen, daß das Absolute die Form seines Inhalts sei, noch daß es der Inhalt seiner Form sei. Denn Form und Inhalt als solche sind noch gar nicht; wenn wir sagen, im Absoluten ist Eins und Alles, Form und Inhalt, so anticipiren wir schon das gesonderte Hervorgehen dieser Unterschiede aus dem Absoluten. Wir haben sie bereits als gesonderte vor uns, und so definiren wir das Absolute als ihre Einheit oder Identität. Aber im Absoluten selbst sind sie eben nicht gesondert, das Absolute selbst ist außer allem Begriff; wo die Unterschiede ganz in Indifferenz sind, da läßt sich unmittelbar kein Begriff aufnehmen. Denn der Begriff ist nur im Unterschied, die Identität ist außer dem Begriff, sie wird nur gleichsam a posteriori begriffen, indem die vorhandenen Unterschiede als in Indifferenz seiend bestimmt werden, ihr Begriff setzt die vorhandenen Unterschiede voraus.

Die Negation macht also, daß das Absolute aus seiner Indifferenz heraustritt, und die Form seines Inhalts, der Inhalt seine Form werde, daß es sich als Form setze und sich setze als Inhalt, als Einheit und Allheit, als Actus und Potenz. Wenn er sich als Inhalt setzt, so schließt es sich als Form aus. Es ist aber die Indifferenz oder Identität von Form und Inhalt, und so setzt es sich nur zugleich als Form und Inhalt, und setzt sie beide miteinander in Beziehung.

Wenn wir sagten, das Absolute sei Indifferenz, so könnte geschlossen werden, es sei nur eine stumme zerfließende Basis; man könnte uns insinuiren, das Absolute sei uns nur das gleichgültig Allgemeine. Das ist nicht unsere Meinung. Nur in Betracht der Gegensätze, die in ihm involvirt sind, ist es Indifferenz; nur, wenn wir ihm den Unterschied des Gegensatzes entgegenstellen. An sich gefaßt, ist es vielmehr Identität, d. h. Einheit, wesentliche Einheit. Es ist nicht Einheit durch die Einheit der Form, die es in sich hat, sondern es ist Einheit, weil es die Identität der Einheit und Allheit, der Form und des Inhalts ist. Es ist so durchaus Ganzheit, es ist Individuum. Nun setzt es sich, es, das Individuum, setzt sich als Einheit und setzt sich als Allheit. So sind also Einheit und Allheit, Form und Wesen, Potenz und Actus, diese sind dasselbe, dasselbe Absolute, aber entgegengesetzt, in entgegengesetzter Beziehung; in der Form ist dasselbe Absolute ganz, was im Wesen ist, aber in der Form ist es actu nur Form, im Wesen nur Wesen, dagegen ist es potentiâ in der Form auch das was es im Wesen ist und umgekehrt. Das Wesen ist auch in der Form, aber nur potentiâ. So sind sie gegeneinander in Innigkeit und Beziehung. Es sind nicht zwei verschiedene Sein, sondern es ist dasselbe Sein, aber in anderer entgegengesetzter Beziehung. Dort schließt die Form das Wesen ein und verschließt es, hier das Wesen die Form. Wenn nun aber das Absolute sich als Wesen oder Inhalt setzt, d. h. als Inhalt von unendlich vielem Besondern und Einzelnen, so setzt es sich doch im Inhalt nicht als Besonderes und Einzelnes, denn dann wäre es im Inhalt nicht mehr es, sondern es wäre ein anderes. Es setzt eben nicht den Inhalt, sondern es setzt sich als den Inhalt. Es setzt im Inhalt also nur das Vermögen, das es an sich involutiv ist, das Vermögen des unendlich vielen Besondern und Einzelnen, die unendliche Potenz oder das

unendliche Können. In diesem ist das Besondere und Einzelne zwar angelegt, aber nicht für sich, nicht objectiv, sondern es ist in die Bewegung des Subjects verschlungen, es ist nur ein inneres Schattenspiel in den Tiefen der Kraft selber. Beide, Form und Wesen, Actus und Potenz sind nur innere Gestalten des Seins selbst, innere Bewegungen und Function des absoluten Individuums.

Es wird sehr leicht sein, zu bemerken, daß wir uns hier mit Schelling berühren, aber doch weichen wir unendlich wieder von ihm ab. Denn freilich kann unsere „Form" mit Schelling's „reinem Sein", unser „Wesen" mit Schelling's „Seinkönnendem" parallelisirt werden. Aber der Unterschied ist, wir fassen die Sache platonisch, Schelling aristotelisch — wir deducirten, Schelling construirt. Denn woher nimmt Schelling das Seinkönnende, und das reine Sein? Aus der Wahrscheinlichkeit abstracter Begriffsconstruction, und aus einer abstracten Auffassung des Daseins, wir dagegen haben es in unserm ersten Kapitel als wesentliche Grundelemente des Denkens, und so mittelbar auch des Absoluten nachgewiesen. Schelling fängt an mit dem Seinkönnenden, schreitet fort zum reinen Sein, dann zu ihrer Einheit und stellt diese drei einander insofern gleich, als er nur graduell sie unterscheidet. Endlich findet er den absoluten Geist, der die Einheit aller drei sein soll, von allen frei und ihrer Herr. Dabei kommt er auf ganz unmögliche Dinge, wie auf den Satz, daß die wahre Freiheit erst die Freiheit vom Sein sei, sich seiend und auch nicht oder potentiâ seiend setzen zu können. Der abstracte Anfang bedingt solche Unzuträglichkeiten. Wie kann man aber von der Potenz anfangen, wie ist es möglich, durch einen Fortschritt und Succession zum reinen Sein, zum Actus zu gelangen, und woher werden diese beiden Eins, woher endlich erscheint der absolute Geist als Viertes? Ebenso ungegründet wie die erste und zweite „Potenz" auftreten, ebenso erscheint auch nur die dritte Potenz und gar der absolute Geist, ebenso erscheinen diese als bloße Begriffsschemata, die willkürlich nur als subsistirend angesetzt werden. Es ist hier kein organischer sachlicher Anfang und Fortschritt, sondern nur ein subjectiver, eine Construction nach bloßer Wahrscheinlichkeit. Die Stellung der principiellen Elemente ist ganz und gar verrückt; so auch erhalten sie einen ganz andern Sinn, und es ist unmöglich zu wissen, was man mit dem Dritten und mit dem Vierten machen soll, diese sind ganz und gar abstract, bloße summarische Einheiten

des Begriffs. Eben diese Abstraction ist es auch, die die erste und zweite Potenz noch als solche zählt und ihnen Unabhängigkeit gibt, nachdem die dritte erschienen ist; denn diese ist ja beides, sie ist eins und ist beides, also damit schiene alles erreicht. Aber woher denn die ersten beiden eins wären, das bliebe noch unerklärt. Denn kann wol der Gegensatz sich aus sich selbst einigen? Das ganze Gesetz des Seins wie des Denkens ist verkannt — wonach das Erste ist die Indifferenz und Identität der Gegensätze, sodann folgt der Gegensatz, und endlich die durch den Gegensatz in sich erfüllte Einheit, die eben nun erst der absolute Geist ist. Diese ist nicht so frei von ihren Voraussetzungen, als könne sie in eine von diesen zurückgehen, z. B. zur blos abstracten Einheit. Die kann nicht zurückgehen, weil sie fortschreiten mußte. Die Unmacht, so zum Unvollkommenen zurückzukommen, ist eben die höchste Macht. Ewig durch sich selbst vollendet zu sein, und nie abweichen zu können, ziemt dem höchsten Sein. Das höchste Sein strebt durch sich selbst zur Vollendung, das ist seine Natur, und es kann nicht gegen diese. Aber auf keinen Fall könnte es je blos Potenz sein; denn Potenz ist nie ohne Actus; Potenz und Actus sind nicht jedes eine Stufe, sondern beide zumal sind sie eine Stufe zur Vollendung. Sie sind nicht nacheinander da, sondern sie sind zumal da. Und woher sind sie, wenn nicht aus ihrer Indifferenz oder Identität? Es haben jene nur durch eine Prisma die Wahrheit gesehen, die doch so einfach ist und verständlich.

Soweit nämlich das Sein nur in jenem Gegensatz wäre, soweit würde es weder an sich concret und integrirt, noch auch fruchtbar, productiv sein können; denn weder die bloße nackte Einheit und Identität, noch der bloße Gegensatz ist concret noch auch fruchtbar. Beides wird aber das Sein, wenn es als Einheit sich nun in dem Gegensatz über ihn erhebt, und so sowol sich wie auch den Gegensatz seiner innern Bestimmtheit (Form=Terminus) und seiner innern Fülle (Inhalt oder Wesen) in seine Gewalt nimmt. Es hat die Einheit und die Allheit in ihrer unmittelbaren Identität und in ihrer Unterschiedenheit in sich und unter sich, und entwickelt sie in sich zu freien Bewegungskräften. So in sich totalisirt, integrirt, seiner selbst gewaltig kann es wirken und produciren. Nun kann es seine Allheit objectiv hervorbringen, indem es sie bindet und zum Bestehen bringt durch die Einheit, durch die Form. Diese sind nun seine

Kräfte, und durch sie wird es schöpferisch. Die Einheit, die die Gegensätze in sich setzt, will doch die Einheit der Gegensätze sein; sie will (muß) die Gegensätze in und unter sich als innere Organe, als innere Momente und Factoren ihrer Totalität haben. Diese Einheit, die die Einheit der Gegensätze, von ihnen frei und ihrer Herr ist, und die so erst die concrete lebendige Einheit ist, ist dies, ist diese Einheit doch nur durch die Einheit an sich. Sie kann die Einheit an sich, die unmittelbare Einheit nicht entbehren — die letztere hebt sich nicht in ihr auf, es sei denn in dem Sinne, daß sie in ihr noch bewahrt bleibe — sie schließt sich in sie ein, oder die concrete Einheit schließt die abstracte als ihren Grund in sich ein. Wäre ferner die abstracte Einheit unmittelbar in die concrete aufgegangen und verschlungen, so müßte auch der Gegensatz vergehen, und dann wäre doch wieder nur die abstracte Einheit. Diese ist eben die Wurzel und Voraussetzung des Gegensatzes; und ist somit die concrete Einheit des Gegensatzes in dem Sinn, daß dieser sich als Organ und Mittel in sie einschließt, und ein Moment in ihr doch zugleich als solcher erhalten bleibt, so schließt dieselbe auch die bloße Einheit, die nur Einheit ist, in sich ein, schließt sie also ein als Grund ihrer selbst und des Gegensatzes, über welchen Grund sich erhebend, sie aber ihn in Besitz nimmt, und mit ihm zugleich seine Folge den Gegensatz, sodaß sie also als concrete Einheit nicht nur Einheit des Gegensatzes, sondern Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist. Die concrete Einheit ist die dritte Gestalt im Proceß, die die vorhergehenden beiden nicht in sich absorbirt, sondern in sich einschließt und erhebt als constitutive und mediative Momente ihrer Totalität. Das Ende (τέλος) hebt den Anfang und die Mitte nicht auf, es ist nur dadurch Ende, daß Anfang und Mitte sind und in ihm sind, und sofern diese in ihm sind, ist es nun die Erfüllung, das volle Ganze (πλήρωμα). So auch hebt das Aufgehen der Blüte nicht den Wurzelproceß, noch den Proceß des Grünens in Stengel und Blatt auf oder absorbirt ihn, sondern aus diesen als aus ihren Voraussetzungen immer sich losringend, hebt sie zugleich dieselben in sich vielmehr hinein und hinauf, und macht sie zu einem Medium ihres Lebens.

Wir wissen nun jedoch aus frühern Erörterungen, daß, wenn wir „Form" und „Wesen" aus der Einheit als erste Gegensätze hervorgehen lassen, diese ganz gleichwerthig sind mit den andern,

mit den Kategorien von „Subject" und „Object", oder „Idealem" und „Realem", oder „Wissen" und „Gewußtsein". Die Einheit nun, die sich selbst als Wissendes und als Gewußtes hat, diese ist das Ich. Diese weiß sich wissend und gewußt, und in ihr ist insofern das Selbstbewußtsein, dem sich wieder die Einheit an sich und der Gegensatz als Inhalt bestimmen, dessen wahre Form sie ist, ihre Blüte. Denn die wahre Bedeutung des Selbstbewußtseins ist nicht die, daß das Sein blos sich weiß, sondern daß es sich wissend und gewußt, daß es auch von seinem Wissen weiß. Subject und Object sind aber, wie wir vorhin von Form und Wesen sahen, ganz allgemein, in keiner Weise in Besonderes und Einzelnes schon auseinandergetreten, und bestimmen sich nur als innere Momente der Totalität des Absoluten, seines Lebens und seines Processes. Das Absolute also geht nicht unmittelbar in die endlichen Gestalten auseinander, wenn es seine Gegensätze in sich entfaltet, sondern es totalisirt durch sie und in ihnen sich vor allem selber an sich zum „Ich". Das ist das „absolute Ich", der absolute Geist, der von sich sagen kann das unausmeßbare Wort, das von ihm in einem heiligen Buche des jüdischen Volkes gelesen wird: Ani hu — Ich bin Er.

Es ist gewiß, wir bedürfen mehr als des täglichen Brots eines persönlichen Gottes, aus innerstem Bedürfniß ersehnen wir die Gewißheit, daß der gute und vernünftige Gott auch in bewußter freier Selbstbestimmung sich bewege, und in seiner göttlichen übermenschlichen Art ganz so, nämlich persönlich, uns begegne, wie wir allein ihn suchen und ansprechen können. Uns, die wir uns in freier Bewegung der Persönlichkeit über die blinden instinctiven Bewegungen der Natur erheben, uns kann weder ein blinder Schicksalstrieb noch ein ebenso blinder Logismus, die beide nur das innerste Wirken jener Natur ausdrücken, Genüge leisten, so wenig wie eine geschickte Combination beider Einseitigkeiten. Die Frivolität, die Leidenschaft, die sinnliche Begehrlichkeit, die dieses Bedürfniß verhöhnt, vermag es doch nicht zu tilgen, da es mit der Menschlichkeit Eins ist. Auf eine sehr einfache und einleuchtende Weise, wie uns dünkt, wurde hier jene Grundlage aller wahren Frömmigkeit zur nothwendigen wissenschaftlichen Wahrheit erhoben. Dabei jedoch müssen wir uns noch gestehen, daß noch nicht alles, vielmehr nur wenig, nur die Grundlage eben und Voraussetzung gethan ist. Der gemeine Theismus

zwar ist froh, wenn er nur das **abstracte** Selbstbewußtsein in Gott, Gott weiß wie und woher, deducirt hat, und meint damit schon fertig und am Ende aller Mühen und Sorgen zu sein. Wir zwar müssen uns gestehen, daß in diesem **abstracten** Selbstbewußtsein noch nicht der Begriff der Persönlichkeit erschöpft ist. Doch das läßt sich hier noch des nähern nicht erklären, und wird erst ein natürliches Ergebniß nachfolgender Untersuchungen sein können.

Entscheidend ist überall hier die Einsicht, daß das Absolute die wesentlichen Bestimmungen des Seins vor aller Specification und Individualisation schlechthin allgemein in sich voraus hat. Der Begriff der Individualität im Sinne der Endlichkeit kann sich für die Philosophie erst hernach auf Grund dieser Voraussetzungen ergeben. Auf dem Standpunkt der Betrachtung, auf dem wir hier stehen, ist uns alle Einzelheit und Endlichkeit, wie sie von der Vorstellung uns gegenwärtig war, recht eigentlich in das Dunkel des Nichtseins und Vergessens zurückgesunken, wir sehen nur die absolute Idee, und suchen nur wahrzunehmen, oder auf gegründete Weise darzustellen, wie diese an sich selbst sich fortbewege, und dadurch schließlich erst zu aller Einzelheit und Endlichkeit gelange. Diese dürfen wir nicht so sans façon von außen, von der Vorstellung her herbeiziehen, und in das Absolute hineinheben — so brevi manu das Absolute in sie, sie in das Absolute stellen und mit ihm zusammennehmen. Es ist lediglich eine unbegründete Voraussetzung, wenn wir diese als die erste unmittelbare nothwendige Entfaltung des Absoluten ansehen. Wir haben es mit ihr gar nicht zu thun, sondern nur mit dem Absoluten. Wir sind in der Einsamkeit des Gedankens, in der Stille von allem Getöse, in der Einfalt vor aller Vielfarbigkeit der sinnlichen Existenz; diese nicht zu stören, unverrückt auf sie und ihren eigenen Trieb unsere Blicke zu richten, kann allein unsere Aufgabe sein.

Von jenem Gesichtspunkt also, daß die wesentlichen Bestimmungen des Seins von dem Sein auf seine Art d. h. schlechthin allgemein vorausgehabt werden müssen — ein Gesichtspunkt, der nicht willkürlich oder bloße Voraussetzung ist, oder sich nur empfiehlt, sondern der in der That begründet ist in unserer geistigen Constitution, den diese wesentlich als innere nothwendige Voraussetzung involvirt — aus diesem Gesichtspunkt gewinnen wir die Einsicht, daß das Absolute in der That Ich — der absolute Geist ist. Ich weiß nicht, was

einige damit wollen, wenn sie dem Absoluten deshalb Persönlichkeit absprechen, weil Persönlichkeit Determination, d. h. Endlichkeit involvire. Determination ist gerade das Wesen, die Prärogative des Absoluten, daher die Alten in der „Grenze" einen Ausdruck des Göttlichen fanden. Das Maß, sagt Plato, ist von Gott und den Göttern vor allem lieb; Gott ist das Maß aller Dinge. Dagegen gerade das Grenzenlose, die in sich zerfließende Unendlichkeit ist ungöttlich, und widergöttlich. Stimmt ihr nicht alle darin überein, daß Gott nicht das gleichgültig Allgemeine, daß er das absolute Individuum sei? Müßt ihr nicht alle gestehen, daß auch dieses blinde sinnlose Absolute, wie ihr es kennt, daß dies reine Einheit und Ganzheit sei? Wißt ihr denn nicht, daß gerade Einheit Göttlichkeit ist, daß Einheit Determination ist, nicht also alle Determination Endlichkeit? Daß das Einzelne nur in seiner Einzelheit und Vielheit endlich ist, daß seine Einheit das Unendliche ist an ihm, seine Ebenbildlichkeit mit Gott? Ich sehe in dem absoluten Ich nur die absolute concrete Einheit, die Einheit als wahre Totalität durch Selbsttotalisirung, zu der allernothwendigst die abstracte Einheit fortschreiten muß, die dann jene in ihre Gewalt nimmt, aber nicht so, als stände es in ihrer Gewalt, wieder in das Blinde, Unbewußte zurückzusinken. Was sollte ihr auch das nützen? Denn ewig würde sich doch das Dunkel zum Licht wieder hinaufringen. Selbstbewußt-Sein, das erkennen wir klar und unwidersprechlich, Selbstbewußt-Sein ist erst das wahre volle Sein — das Licht ist erst das Leben. So ist also das Selbstbewußtsein die concrete Einheit und Totalität. Aber fern sei es von uns, von dem absoluten Geist wie von dem menschlichen zu denken. Denn das Absolute ist die urwesentliche Macht alles Realen und alles Idealen, Seins und Wissens; es ist nicht blos sein eigenes Sein, und das Wissen seines eigenen Seins, sondern eben indem es dies ist, darin ist es zugleich alles Sein und das Wissen alles Seins — Princip alles Wissens und alles Seins im Einzelnen. Es ist die innerste Grundkraft des All, und diese ist „Ich".

Um nun auch das noch zu erwähnen, man sagt, das Ich fordere ein Du, oder das Ich fordere ein Nicht-Ich, ein Sein in der Anderheit als Bedingung. Dies aber ist ganz und gar falsch. Man geht hier aus von der Kategorie: Subject und Ob-

ject, oder Wissen und Sein, und meint, daß diese Gegensätze sich durch ihre directe Relation durch sich selbst gegenseitig perficiren, daß das Wissen eben blos an dem Gegentheil, blos innerhalb des Gegensatzes sich realisire. Das ist aber eben, wie wir wissen, nicht der Fall. Im bloßen, isolirten Gegensatz kommt es überhaupt nicht zu einer Relation. Der Gegensatz oder im Gegensatz ist nicht Wissen noch Ichheit, sondern in der aus dem Gegensatz durch die Einheit an sich, concrescirenden lebendigen Einheit; der Gegensatz ist nur Voraussetzung des Wissens wie der Ichheit. Man sah eben die Einheit, die als Form Glied des Gegensatzes ist, für die Ichheit oder deren Grundlage an. So viel ist auf jeden Fall gewiß, durch bloße Unterscheidung von einem Andern und Aeußern formirt sich niemals die Ichheit; so bildet sich nicht ein innerlich begründender Act, der für alles Folgende erst den lebendigen Quellpunkt fixirt, so vollzieht sich nur eine zufällige und flüchtige Erscheinung, nicht das Setzen des Mittelpunktes, des ruhenden Pols, um den die Welten kreisen.

Das abstracte Sein, die abstracte Einheit ist nun der „Grund", der Grund schlechthin [1], der an sich selbst Grund ist (insofern als selbst Grund, ohne Grund außer sich, Ungrund), dessen Natur durchaus „Nothwendigkeit" ist, nämlich die Nothwendigkeit, seine „Folge" hervorzubringen. Eben in dieser Folge aber wird es aus einem nothwendigen ein freies. Im Gegensatz waltet noch die Nothwendigkeit (aber hier als eine äußere), aber indem die concrete Einheit aus dem Gegensatz concrescirt, bleibt die Nothwendigkeit hinter ihr in ihrer Wurzel zurück, sie selbst ist Freiheit, oder sie drückt das an sich Nothwendige immer als Freies aus. Denn sie, die von der abstracten Einheit, und mittels des Gegensatzes gesetzt ward, nimmt nun beide in ihre Gewalt, und wird vielmehr nun ihnen das Setzende, das sie als reine Voraussetzungen und innere Momente immer sich voraus- und in sich setzt, und das eben damit, daß es jene sich zu Grunde und in sich setzt, eben damit auch immer sich selber setzt und sich über sie und in ihnen erhebt. Das nothwendig Existirende ist noch nicht Gott, es ist nur der Grund

[1] Das Moment der Einheit gegenüber der Allheit kann auch als das Moment des reinen Grundes, des Grundes für sich außer dem Begründeten erklärt werden, dem dieses als Folge einseitig entgegentritt.

Gottes, der Anfang. Gott wird es, wo dieses nothwendige Sein sich zum sichselbersetzenden, zum Freien macht. Es macht sich nothwendig dazu, aber einmal als solches erschienen, auferstanden, ist es auch ganz frei — ja eben dadurch ist es erst wahrhaft frei, daß es sich nun als solches über das Nothwendige erhebt, und dieses als Basis unter sich hat, deren Substanz es immer in sich auflöst und verwandelt. Das Nothwendige ist der Grund der Freiheit, und ist auch in der Freiheit der Grund. Eine völlig lose, von dem Nothwendigen lose Freiheit ist nur Willkür, Zufall. Das Nothwendige ist immer die Substanz, die Freiheit die Form. Eine Freiheit, die wählen könnte zwischen Nothwendigem und Zufälligem, oder zwischen Freiem und Nothwendigem, wäre entweder keine wahre Freiheit oder ist nur ein Product der Abstraction. Die wahre Freiheit ist diejenige, die das an sich Nothwendige und Gültige immer selber durch sich selber setzt — oder ist die Nothwendigkeit, die sich selber macht und setzt. Gott thut, was er will oder er handelt aus freiem Wohlgefallen; das Nothwendige und schlechthin Gültige ist nur das, was er selber macht und setzt, und umgekehrt, was er selber macht und setzt, ist das Nothwendige und Gültige, ist Gesetz.

Es ist, wiewol die Grundzüge unserer Ausführungen in der Platonischen Philosophie, wie sie in verschiedenen Vertretungen sich wie der rothe Faden durch die Geschichte der Philosophie bewegt, angedeutet sind, es ist, sage ich, doch ein Radicalfehler derselben, daß sie die an sich seiende abstracte und potentielle Einheit für das Allerbeste erklärt. Dieses aber zu sein, kommt nicht dem leeren, d. h. bestimmungslosen abstracten Sein zu, sondern dem erfüllten, d. h. in sich entwickelten, und aus der Entwickelung in sich totalisirten. Das ewige Ideal ist die Ruhe in der Bewegung, die Conservation und Restitution im Fortschritt, die Einheit in der Differenz und die Differenz in der Einheit. Damit ist das Gesetz allem Seienden vorgeschrieben, in welchen Stufen, Sphären und Gestalten es auch sei; immer wird es dann gesund sein, wenn es dieses Gesetz erfüllt.

Das absolute Sein ist nun Totalität, concretes Sein, concrete Einheit, es ist ganzes Subject, und nun entwickelt es Prädicate. Es ist nun in seiner Allgemeinheit actualisirt, und seiner selbst gewaltig; darum zeigt es sich als Einheit von „Beson-

derm", und dieser Gegensatz und Unterschied hebt sich gegen ihn heraus. Es ist in seiner Nothwendigkeit und seinem Ansichsein, damit zugleich, daß es der Grund ist und als dieser an sich ist, damit ist es Wesen, aber so ist es nur Wesen schlechtweg, an sich, das Selbstbewußtsein ist seine Form, und in dieser Form ist es nun lebendiges wirksames Wesen, und als solches beginnt es, Eigenschaften zu haben. Denn nachdem das Wesen die Relation in sich selbst ausgeführt, und dieselbe in die Einheit eingeschlossen hat, so beginnt nun die Relation auf ein Anderes zu wirken. Dieses Andere hat es aber nur in sich selbst; denn außer ihm ist nichts, es ist alles selbst. Es hat nämlich dieses Andere eben in seiner Allheit; diese Allheit ist eben die Anlage und Potenz eines andern Seins außer ihm, das von ihm hervorgebracht sein will. Es hat aber dasselbe auch in seiner Einheit. Denn ohne Einheit brächte es die Allheit nicht zum Bestehen; denn sie ist nur ein unabläßig Fließendes, und ineinander Flutendes, aber die Einheit ist es, durch die aus diesem Fluß bestimmte Gestalten hervorgehen, und in ihnen der Fluß zum Bestehen sich fixirt. Einheit und Allheit sind also nicht zu trennen, in beiden zumal nur ist der Keim des Andern, dessen Relation nun auf das Wesen oder in ihm zu wirken beginnt. Das Andere aber ist nicht wieder nur ein Einfaches, sondern es ist ein Vieles, das also verschiedene Seiten, und durch sie verschiedene Relationen darbietet. So vervielfältigt sich also eben die Einheit, sie bildet sich vielseitig dar, sie entwickelt aus sich verschiedene Prädicate, Eigenschaften und Kräfte. Sie selbst ist in aller Weise die Einheit dieser Unterschiede, ihr Princip, aus dem sie hervorgehen, und in dem sie in den Zusammenhang des Systems treten. Sie sind nur die in ihr selbst angelegten Relationen, diejenigen, die sie als Einheit durchaus involvirt hat, die aber nur hervortreten können, nachdem die Einheit aufgehört hat, bloße abstracte Einheit zu sein, und den Gegensatz aus sich entwickelt, darauf auch denselben wieder in sich wie in einem Focus gesammelt hat, dann aber auch mit nothwendiger Consequenz hervortreten. Ich sage mit nothwendiger Consequenz. Dies schließt nicht einen Widerspruch ein gegen die Freiheit, die wir der concreten Einheit vindicirten. Denn was sich hier aufthut, ist ein neues Moment, ein Moment aus dem Schose der Nothwendigkeit, das sich erst auswirken muß, und dann erst

von der Freiheit erfaßt wird, sodaß diese, sich selber setzend, nun auch zu einem dieses Moment Setzenden wird. Oder vielmehr, mit nothwendiger Consequenz und mit Freiheit ist hier ganz einerlei. Denn die Freiheit ist an sich selber consequent, und Nothwendigkeit und Freiheit sind identisch. Das Nothwendige geht sofort in der Form der Freiheit und zum freien Gebrauch auf.

In der Differenz, die sich in den Eigenschaften ergibt, stellt sich der Einheit schon ein relativ anderes Aeußeres dar; sie ist nicht diese Differenz, sondern sie hat sie. Daher wird sie nur geeinigt, und in der Einheit zusammengefaßt, aus ihr geht keine höhere Einheit wieder hervor. Sie ist an sich ein Secundäres; ein Nachfolgendes, nämlich ein Nachfolgendes der Einheit, das diese nun in Besitz nimmt. Die Einheit ist nun der innerlich bedingende und productive Grund dieser Vielheit, diese ist nur eine Auslegung des in der Einheit involutiv Wesenden. Insofern ist die Einheit oder das Wesen auch das „Princip“, das seine Eigenschaften als „Organe“ in seinen Dienst nimmt, und mit und durch sie zu seinen Wirkungen fortschreitet. Die Einheit ist an sich das Ganze ihrer Eigenschaften, aber involutiv, einfach; sie setzt ihre involutive Möglichkeit in die bestimmte Wirklichkeit, und setzt sie in Einheit mit sich und somit auch als ein Ganzes, aber ein entwickeltes Ganzes. In dieser Einheit des Princips und seiner Organe, welche zugleich eine Unterschiedenheit beider ist, ist nun erst das Ganze vollendet — als Organismus. Diese Einheit des Organismus, weil sie nicht im Wesen selbst, oder nicht das Wesen selbst ist, sondern auf einem Verhältniß des Wesens zwar zu sich selbst, aber als anderm beruht, ist nicht eine höhere einfache Einheit, die den Unterschied in sich innerlich hat, sondern sie ist eine Einheit der Relation, sie ist nur die innere Einigkeit und Innigkeit des Unterschiedenen.

Jede Eigenschaft enthält nun entgegen der einfachen Totalität des Wesens ein inneres wesentliches Theilmoment desselben; oder vielmehr als Evolution des Wesens ist jede Eigenschaft das Wesen unter einer besondern partiellen Bestimmtheit, und sofern das Wesen nun schlechthin allgemein oder absolut ist, ist auch die Eigenschaft absolut in ihrer Besonderheit und Partiellität. Dagegen das Einzelne, endlich Individuelle ist nicht Theil, sondern Ganzes, aber einzelnes Ganzes. Ein Ganzes ist es, sofern sich

das ganze Wesen in der Totalität seiner Eigenschaften in ihm reproducirt; nicht aber ist es das Ganze, das Absolute, sofern das Wesen in ihm nicht sich und seine Eigenschaften in ihrer Absolutheit, sondern in einer speciellen Modification ihrer Absolutheit oder schlechthinigen Allgemeinheit, und in einer speciellen Modulation ihres innern Verhältnisses und Zusammenhangs, in dem sie ein Ganzes, ein System oder Organismus sind, darstellt.

Durch das Besondere schreitet das Allgemeine zum Einzelnen fort; in den Eigenschaften wird das Wesen thätig und productiv.[1] Da es aber alles selbst ist, da die Allheit eben nur sein Selbst ist, so kann es producirend nur sich selbst reproduciren. Nämlich indem das Absolute, in sich selbst totalisirt, nun aus sich selbst hervorgeht, wird es an sich selbst ein Vieles, Besonderes, stellt sich unter besondern partiellen Beziehungen dar, und nimmt sich so in diesen Beziehungen in Besitz. Hier nun in den Eigenschaften wird es sich selbst zum Gegenstand, und bildet durch sie nach ihnen sich selbst im Einzelnen nach. Dieser Fortschritt vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen ist im Allgemeinen nothwendig; es ist lediglich eine Folge der Natur des Absoluten, daß es schöpferisch wird. Aber nicht nur drückt sich hier die Nothwendigkeit immer nur durch Freiheit aus, sondern hier offenbart sich die Freiheit auch noch im Besondern auf das glänzendste. Gott ist eine Natur, die immer nur Schönes und Gutes hervorbringt, aber Gott ist nicht gezwungen, nun nur dieses, dann jenes hervorzubringen, sondern in der Nothwendigkeit, in der Vernunft selbst ist hier die Freiheit, die lebendige und lebendig variirende combinatorische Bewegung. Es gilt hier der Spruch des Heraklit: Das Bilden der Welt, das Hervorbringen der Dinge ist ein Spiel Gottes, eine unendlich freie Lust und Ergötzung. Hier nun ist das Absolute eigentlich erst **Ursache**. Denn das Einzelne sind nicht innere Theile des Absoluten, sondern selbst eigene und relativ selbständige Ganzheiten, ein anderes dem Absoluten als Ganzem relativ gegenüber, sich von seiner Bewegung gleichsam loslösend, und in sich selbst zugleich stellend und fixirend. Der Begriff der Ursache involvirt eine gewisse relative Aeußerlichkeit, Trennung und Spannung, und daher tritt auch hier, wo das Absolute beginnt, im

[1] Dies ist das Urtheil der Causalität.

eigentlichen Sinne Ursache zu sein, in seiner Bewegung die Freiheit entschieden und lebendig hervor, die Freiheit, die die Nothwendigkeit leitet und mit ihr spielt.

Da aber das Einzelne, das Product nur das Absolute selbst in einzelner Gestalt ist, da es nur die Ausführung des Inhalts ist, der das Absolute selber ist, da es als Wirkung sich nie von seiner Ursache trennen kann, ohne die es nicht bestehen würde, sondern vielmehr die Bewegung, die es hervorbringt, nothwendig auch mit ihm zurückkehrt, und es in Einheit mit seiner Ursache setzt, sowie denn ja auch das Product nie seinetwegen, sondern des Producens oder Meisters wegen sein kann (— denn wie könnte das einzig absolut Vollendete, die Existenz und Macht der absoluten Idee, des schlechthin Guten je blos Mittel sein für Endliches, Einzelnes? —) — aus diesen Gründen ist einzusehen, daß das Absolute, seine Werke in und um sich zum Organismus ausgestaltend, diese seine Figuren nicht nur hat, sondern auch in sich und unter sich ist. Das Absolute ist nicht nur es selbst, das All-Eine, sondern es ist zugleich auch Alles als Wirkliches, soweit es aus ihm wirklich hervorgegangen ist, in bestimmten Unterschieden, Stufen und Graden; es ist nicht nur das All-Eine, sondern auch das Eine und Alles, nicht nur das ἕν ταὐτον παντὶ, sondern auch das ἕν καὶ πᾶν. Gott und seine Werke sind in der That nur Ein Ganzes, das Eine Ganze, wie Centrum und Peripherie, das Ganze, das scheinbar zwei Gesichter, Gott und Welt, Einheit und Allheit hat, in der That aber nur ein Gesicht — Gott oder das göttliche. Wer Gott nur für die Einheit des Subjects ansieht, als wenn das All etwas für sich außer Gott wäre, der hat Gott nie erkannt. Das ist der schale Theismus, der vielmehr ein heuchlerischer Deismus ist, und mit dem alle wahre Frömmigkeit, deren eigentlichster Ausdruck in dem Wort begriffen ist: „So lebe nun nicht ich, sondern Gott lebet in mir" — schlechterdings sich nicht vereinigen läßt. Gott ist selbst das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne; das Allgemeine an sich, das Besondere an und in sich, das Einzelne in und unter sich. Deus facit omnia et fit in omnibus; Gott ist auch das All. Aber das All ist nicht Gott. Das wäre der Pantheismus — jenes Gespenst, mit dem Schwachköpfe die Intelligenz schrecken wollen, daß sie nicht zur allein fruchtbaren Erkenntniß Gottes vordringe — wenn behauptet

würde, das All sei Gott, sodaß Gott, wenn er das All ist, nicht auch über dem All wäre.

Hier sind nun vor allem zwei Begriffe auch für die ganze folgende Abhandlung von besonderer Wichtigkeit, und daher noch des nähern zu erklären. Der eine ist der Begriff des „Organismus". Das Absolute ist an sich wesentlich alle seine Eigenschaften selbst, es ist das Wesen seiner Eigenschaften, und diese sind in ihm innerlich substantiell bedingt. Das Absolute ist das Wesen, die Eigenschaften sind die unmittelbare Evolution des Wesens, diese ist in allen Theilen somit wesentlich, nothwendig. Sie ist in keinem Theile willkürlich, zufällig, sondern wie das Wesen nothwendig ist, so ist auch sie durchaus nothwendig; sie legt nur die Nothwendigkeit, die das Wesen an sich hat, unter besondern Beziehungen aus, doch so, daß diese Beziehungen selbst nothwendig sind. Jede Eigenschaft ist diese bestimmte, feste, nicht variabel, nicht ersetzbar, nicht zu eliminiren; alle wiederholen nur das ganze Wesen in der Besonderheit, und wie jenes eins und ganz ist, so muß auch die Besonderheit in allen Theilen eine durchaus bestimmte sein. So nun schließen sie sich in die Einheit und ineinander ein, gemäß dem Wesen, das sie als Einheit innerlich regiert und in ihnen seine Einheit und Ganzheit nur in Unterschied und Relation umsetzt — und dies eben ist der Organismus, im besondern der eigene Lebensorganismus des Absoluten. Das Absolute, in welcher Weise nun auch es aus sich herausgeht, sich evolvirt, seinen Inhalt und seine Potenz ausführt, stellt für sich immer doch den Organismus dar. Der Organismus ist das objective Bild des Absoluten, wie die Vernunft das subjective. Organismus oder Leben und Vernunft sind ganz und gar correlat. Insofern war es auch die These, die ich seit Anfang meines Auftretens in der wissenschaftlichen Welt verfocht und zu verfechten erklärte, daß die Wissenschaft, die unter dem Druck mechanischer Ansichten seufzt, aus der Idee des Lebens reformirt werden müsse. Das Gegentheil nämlich des Organismus ist der Mechanismus, der von außen, d. h. durch ein der Natur seiner Theile Fremdes, nach oder zu einem ebenderselben fremden Zweck, und aus unter sich fremden oder gleichgültigen Theilen und Elementen zusammengesetzt ist. Das ist der Gegensatz: Idee oder Zweck — die Form als Evolution der Substanz, die Ordnung als Ergebniß des We-

sens, die innere Selbstgestaltung, die Organisation, oder der Zusammenhang nur von und zu einer fremden Bestimmung eingeprägt, die Künstlichkeit und Composition — Natur oder Künstlichkeit. Ist die Kunst die Mutter der Natur, oder ist die Natur die Mutter der Kunst, oder vielmehr das lebendige wesentliche Original, das diese nur äußerlich und abstract copirt?[1] Ein universeller und prophetischer Geist müßte nachweisen, wie die mechanische Ansicht die Ursache unserer Mattigkeit, unserer Impotenz, Leere und Seichtigkeit in allen Richtungen der Wissenschaft und Kunst, und ebenso auch in der Politik ist, in der wir ebenfalls manchen großen Künsteler, aber keinen Künstler besitzen.

Das Individuum nun kann eine Composition aus Modificationen der absoluten Prädicate des Absoluten genannt werden, in dem Sinne aber, so wie ein musikalisches Kunstwerk eine Composition genannt wird, die nicht von außen, sondern von innen aus der Einheit einer Idee gebildet ist. Jene Modificationen aber und ihr Zusammenhang, in den sie je und je zu Individuen zusammentreten, also diese nicht künstlichen, sondern künstlerischen Compositionen sind wiederum doch nicht willkürlich, sondern durchaus vernünftig, und treten unter sich zu einem Ganzen zusammen, das durchaus nicht äußerlich, sondern substantiell zusammenstimmt, und in dem jedes seinen nothwendigen und bestimmten Platz hat. Die Individuen sind in ihrem Ganzen doch auch nur das Wesen selbst, aber eben auf individuelle Weise, wie die Eigenschaften auf besondere. Oder wenn wir davon ausgehen, daß die Individuen Compositionen sind aus Modificationen der Eigenschaften, so sind diese Modificationen doch wesentlich, nothwendig, sofern sie nur Entwickelungen ihrer Eigenschaften, diese aber nothwendig sind, und daher muß auch das aus ihnen durch Composition Gewordene nothwendig sein, und sich als innerer fester und bestimmter wesentlicher Theil Eines organischen Ganzen erweisen. So gewinnen wir den Weltorganismus.

---

[1] So in der Physiologie. Machte die Natur die Stimmorgane nach dem Modell unserer Flöten, oder können unsere Flöten als Nachahmung der Natur angesehen werden? Hier liegt der Scheideweg. Die Natur ist mehr als Technik, sie ist Leben. Man muß das Bild der Natur in ihr selber aufnehmen, und nicht in unsern Maschinenwerkstätten und chemischen Fabriken.

Aber jedes Individuum ist auch wieder selbst Organismus. Denn jedes Individuum ist nur das Absolute unter einer besondern Modification. Jedes ist also an sich Einheit, Monas, Wesen, geht als solches seinen besondern Bestimmtheiten voraus, und setzt diese als wesentliche, nothwendige heraus. Wie Gott sich als Einheit seinen Prädicaten voraussetzt, so setzt er auch jedes Individuum als Einheit des Subjects seinen Prädicaten voraus.

Der zweite Begriff ist der Begriff der „Entwickelung". Wenn man auch das Hervorgehen der primitiven Gegensätze aus und in der Einheit, die an sich Einheit ist, schon als eine Entwickelung oder Evolution bezeichnen kann, so findet dieser Begriff doch so erst seine eigentliche Anwendung bei dem Wesen, das nicht nur Einheit an sich ist, sondern das als Einheit sich auch selber in sich zusammengenommen hat. Solche Fixation und in sich Hineingehen bedingt nämlich ein Aussichheraus- oder -hinausgehen, als Subjectivation eine nähere oder entferntere Objectivation. Denn auch die Eigenschaften treten aus dem Wesen als ein Anderes heraus, und sind ihm insofern objectiv, wenn sie auch andererseits zugleich als Bestimmtheiten der Subjectivität zurückgenommen werden. Eben aber darin, daß das Wesen aus sich herausgeht, eben darin liegt, daß, wie es nicht in sich und bei sich bleibt, so auch nicht Eins bleibt; sodaß mit der Objectivität und Anderheit zugleich die Vielheit und der Unterschied gesetzt ist. Insofern aber heißt dieser Vorgang in Wahrheit Entwickelung, Evolution, weil die in ihm sich bildenden objectiven Unterschiede in dem Subject und Princip involutiv einfach angelegt sind, weil in ihnen dieselben primitiv zur Indifferenz ausgeglichen sind; nicht als sei die Indifferenz das Product der Unterschiede, sondern umgekehrt, nur die Indifferenz kann sich differenziren, und bedingt somit das Entstehen und Bestehen der Unterschiede oder Differenzen. Es ist aber kenntlich, daß dieser Vorgang nichts gemein hat mit einer Trennung, Spaltung u. s. w., wobei die Substanz zu Grunde ginge als solche, indem sie selbst die getrennten Theile würde. Denn würde hier die Substanz in die Theile der Differenz aufgehen, so würden auch diese zerrinnen, und es wäre nichts, denn sie sind nur dadurch, daß sie von der Substanz gesetzt werden. Diese ist ihr inneres Subject und ordnet in diesem Sinne sie sich ein und unter. Schließlich, da das Wesen nur sich besonders setzt,

indem es sich entwickelt, so ist auch jeder besondere Unterschied das ganze Wesen, aber es ist dies nur potentiâ, actu dagegen ist er lediglich dieses Besondere, so wie die Sache im vorigen Kapitel erklärt worden ist.

Blicken wir hier noch auf die Erörterungen über die Kategorien im ersten Theile der Logik zurück. Wir unterschieden zwei Hauptformen des Urtheils, und nehmen wir ein Beispiel, so illustriren sich diese beiden durch folgende:

Die Sonne ist warm

und

Die Sonne wärmt die Erde.

Daß die Sonne warm ist, wird nur offenbar am Wärmen; Wärmen aber involvirt den Gegenstand, der erwärmt wird. Hinwiederum, wäre die Sonne nicht warm, so könnte sie nicht wärmen. Die Sonne hat allerdings an sich die Eigenschaft der Wärme und die Fähigkeit zu wärmen in sich; hätte sie das nicht, so könnte sie nicht wärmen. Wärmte sie aber nicht, so wäre sie auch nicht warm, d. h. sie wäre nicht actu warm. Somit sehen wir, wie beide Urtheile gegenseitig durcheinander bedingt sind. Diese gegenseitige Bedingtheit erfüllt sich im Absoluten. Nur durch die Beziehung auf einen Gegenstand entwickelt das Absolute seine Eigenschaften; diesen Gegenstand aber hat es in sich, dieser Gegenstand ist sein Prädicat. Insofern sind hier beide Urtheile ineinander und bestimmen sich ineinander. Für den Verstand des urtheilenden Subjects ist alles nur als Gegebenes, Daseiendes und Besonderes. Hier gehen wir von dem Allgemeinen aus, das schöpferisch und die Identität von sich und von allem ist. Wenn dieses sich urtheilt, so zeigt sich das Dasein selbst als Moment seines Seins, als Glied seiner Ur-theilung. Seine erste Urtheilung hat also die Eigenschaften beider Urtheile in sich. Was das Absolute zuerst in sich entwickelt, ist einestheils es selbst als Subject, anderntheils ist es ein Anderes als anderes Subsistirendes oder zu solcher Subsistenz, nicht zur blos prädicativen Existenz Angelegtes. Insofern entspricht jene erste Urtheilung dem zweiten Urtheil. Zugleich jedoch ist dieses Zweite auch nur ein Moment seines Seins, ein inneres, besonders gesetztes Moment seines Ganzen, also doch Prädicat, Inhalt, und insofern entspricht jene erste Urtheilung dem ersten Urtheil. Diese Urtheilung ist also gleichsam die Indifferenz beider

Urtheile. Nun aber scheiden sich diese bestimmt: das erste in der Entwickelung der Eigenschaften, das zweite in der objectiven Ausführung und Production der Allheit durch die Eigenschaften. Es ist klar, daß, wenn dieselben Grundformen im Subject und im Absoluten walten, sie doch im Absoluten in anderer Beziehung sind als im Subject. Denn das Subject oder das Wissen geht auf vorhandenes Seiende; das Absolute aber ist der Inbegriff oder die Identität von Wissen und Sein.

Soviel nun im Allgemeinen. Soweit der Grundriß des Daseins überhaupt, die metaphysischen Grundbestimmungen. Wenn wir nun aber erwägen, wo und wie wir dieselben zuerst aufzufassen und zu denken haben, so wird uns sofort einleuchten, daß, wenn das Absolute wesentlich die Einheit ist, es die Differenz zuerst wesentlich nur für sich und in sich in die Einheit und als unmittelbar eins setzt. Danach ist also zuerst die Differenz selber nicht wirklich und wirksam, sondern ist nur ein Spiel der Einheit in sich selber. Insofern ist ferner auch die Bewegung derselben, sich in der Einheit vollziehend und nirgends aus ihr heraustretend, nirgends zu einer bestimmten Gegenwirkung gegen dieselbe sich erhebend, nur eine immanente. Es kann nichts erfolgen, das sich als ein reales Andere in irgendeiner Weise dem Absoluten gegenüber fixire; was sich ereignet und erfolgt, ist nur inneres Ereigniß des Absoluten. Die Producte sind daher nur Gedanken; Gedanken aber nur in dem Sinne, daß sie immanente Producte sind; an sich sind sie nicht blos ideal, sondern ideal und real zugleich. Wie in der Einheit, die sich in ihnen individuell ausführt, Idealität und Realität keineswegs schlechthin außereinander sind, sondern ineinanderspielen, so sind auch hier diese beiden identisch, spielen ineinander und tauschen ihre Bestimmungen gegenseitig aus. Denn zur wirklichen Scheidung kommt es hier in keinem Punkte. Ebenso sind sie auch keineswegs gegeneinander in bestimmter Differenz individualisirt, ebenso wenig wie gegen die Bewegung, in der sie werden, sondern das Eine und das All sind unmittelbar ineinander und identisch, und das Ganze ist der Theil, und der Theil das Ganze, so wie Plotin mit einer durchsichtigen Räthselhaftigkeit das innere Weben der absoluten Vernunft charakterisirt. Es ist da wie ein Regenbogen, dessen Farben in unerforschlichen Nuancen ineinander und in die allgemeine Helle überfließen. In dieser imma-

nenten und in ihren Prädicaten communicirenden Art sind diese in der Transscendenz ewig spielenden Schöpfungen die absoluten göttlichen Wesenheiten, und in der That die innersten Originalien und Origines der Dinge zugleich und der Gedanken.

Hier nun hat sich uns eine Sphäre gefunden und charakterisirt, die mit derjenigen, in der wir unser Leben haben, in der alles individualisirt und mit Kräften energischer Wirklichkeit erfüllt ist, gar keine specifische Analogie hat — eine Sphäre, die ganz transscendent ist, die wesentlich und eigenthümlich göttliche Welt genannt werden kann. Die Differenz ist hier nur innerlich, keimhaft oder embryonalisch angelegt. Gar nicht ohne Bedeutung ist es, daß auch in der Natur immer der wirklich reifen und ausgeborenen Individualität der Zustand als Keim oder als Embryo in der Matrix, der Zustand, wo der Unterschied nur ein innerer in seinem Princip, ein bloßes Moment des Princips ist, vorausgeht. Wie aber jeder Keim zum Baum sich entfalten, jeder Embryo zum reifen, selbstlebendigen, selbstbeweglichen Thier sich gestalten will, so will überhaupt jede Möglichkeit zur Wirklichkeit, jede Anlage zur Reife kommen, und das Verborgene will offenbar werden. Denn alles Leben ist überhaupt eine von innen treibende und bildende Kraft, so wie der Same von innen treibt und sich auslegt, und bringt unwiderstehlich heraus durch ihre Stufen und Momente bis zur Erfüllung. Diese Kraft ist unaufhaltsam und allmächtig. Die Krystallisation zersprengt Felsen, und das Wachsthum des Baums eiserne Bande. Aber hier ist keine Aeußerlichkeit, hier ist keine Hemmung, diese Kraft ist hier Alles.

Sonach muß also die Differenz des Besondern und Einzelnen sowol von der Einheit und dem Subject sich mit bestimmter eigener Unterscheidung herausheben, als auch in sich sich individualisiren — jedes muß mit dem Princip und dem Ganzen eins, doch ein lebendig Anderes und Eigenes, selbstbeweglich, selbstlebendig werden. Dieses Selbstbestehen aber in und unter der Einheit und in- und miteinander schließt als Voraussetzung nothwendig ein, daß die Negation, welche ja eben die eigenthümliche Kraft der Differenz ist, aufhöre, allein bloße innere Formbestimmung der Einheit zu sein, und selbständig wirkend und bestimmend heraustrete; eine solche Selbständigkeit der Unterschiede involvirt eine Emancipation der Negation, und hat eine solche Wirkung derselben nothwendig in sich als

ihren Grund, d. h. ihr Substrat. Die Negation hört auf, bloße innere Selbstbestimmung der Einheit zu sein, und ihre Wirkungen immer wieder in die Einheit aufzulösen; damit jene Stufe begründet werde, in der die Differenz in und unter der Einheit als individualisirte ist, muß die Negation mit dem Nachdruck eigenthümlicher Bethätigung hervortreten, nicht so, daß sie die Stufe macht, sondern daß sie dieselbe basirt. Die eigenthümliche Wirkung der Negation aber, wo sie ihrer und des Seins Herr ist, ist wie wir sahen der Widerspruch. Die logische Voraussetzung der individualisirten Differenz ist der Widerspruch. Damit jenes werde, muß erst die Einheit ganz und gar verlassen und zum Gegentheil übergegangen werden; erst darauf wendet die Einheit den Widerspruch in Beziehung und Einigkeit um. Das Individualisirte wurzelt nicht unmittelbar in der Einheit, sondern im Widerspruch; der Widerspruch ist seine Wurzel, und die Wirkung der Einheit ist die Krone. Das Selbständige muß zuvor selbstisch sein, und kann erst dann einig und eins, ein Ganzes werden. Was unmittelbar aus der Einheit wird, wird nie selbständig. Die Einheit kann von sich aus nie zu selbständigen individualisirten Kräften und Wesen gelangen. Sie verzehrt immer mit unwiderstehlicher Kraft jede individualisirende Tendenz und Bewegung, und macht sie zu einem Spiel in sich selbst.

Wie nun aber die Einheit und in der Einheit das Geheimniß alles Wahren, Guten und Schönen ist, so dagegen in dem Widerspruch dem Irrationalen, Zufälligen, das Häßliche, Falsche — das Böse. Hier ahnen wir den Ursprung des Bösen, wir ahnen, wie — nach Plato — jedes Wirkliche, die Gottheit ausgenommen, Unheil und Bosheit mit- und eingewachsen hat, so wie der Baum seine Wurzel, und wie es möglich sei, daß wirklich Böses werde, indem nämlich die Wurzel selbst ins Gewächs geht, wovon noch später.

Nehmen wir die Wirklichkeit, das Leben in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit, Actuosität, so ist in ihm Einheit und andererseits auch Differenz. Beide sind gleichwerthig, und so sind sie ineinander. Man sieht, die Differenz ist nicht ein Moment der Einheit, sondern sie ist selbst etwas; an sich selbst aber ist sie der Widerspruch. Einheit und Differenz sind nicht unmittelbar Eins, sondern sie sind Eins durch Vermittelung; sie treten als gleich-

werthige Elemente auseinander und werden miteinander vermittelt, und das eine spricht sich durch das andere aus. Sie sind eins und doch unterschieden; sie sind unterschieden ineinander. Sonach ist die Differenz geeint, die Einheit ist geschieden, differenzirt, die Differenz ist daher nur Differenz in der Einheit, nicht Differenz in sich, sie ist nicht der Widerspruch. Wäre sie das, so würde sie die Einheit ausschließen, und es wäre kein Leben, d. h. in der Bewegung kein Bestehen, es wäre also nur Auflösung, Zerfließen und Zerfallen, nur Zerstörung — kein Leben, sondern Tod. Aber der Widerspruch liegt der Wirklichkeit zu Grunde; er ist ihre Voraussetzung ebenso, wie es die Einheit ist. Dies, Voraussetzung soll er bleiben, und nicht selber Setzung werden. Alles actuose Leben schließt also den Widerspruch als innere Voraussetzung ein. Ohne ihn ist keine Selbstbeweglichkeit des Lebens, ohne ihn hat das Leben seine Theile nicht in eigenthümlicher Bestimmtheit, und lebt und wirkt, die Wechselwirkung wieder in eine einfache Spitze zusammennehmend, mit energischer Individualität und Actuosität. Einheit als Actuosität, sagt Baader, coincidirt mit höchster Unterscheidung. Je schärfer die Unterscheidung, je inniger ist die Einheit, je größer die Innigkeit, die Intensität. Indem die Einheit, die Abweichung der differenten Theile überwindend, diese in sich selbst concentrirt, wird sie in sich actualisirt, und wird dann auch in den Theilen und durch sie wirksam. Je differenter nun die Theile sind, je höher ist die Kraft der Einheit in ihnen, und je höher auch ihre Wirkungsfähigkeit. Die Selbstigkeit der differenten Theile ist hier gerade ein wesentliches Ingrediens der Idee; aber nicht ihre absolute Selbstigkeit, sondern die relative, die Selbstigkeit in der Einheit, als Theile eines in sich wesentlich (eben durch die Einheit) zusammengebundenen Ganzen. Es gibt Leute, die Einheit und Vielheit, Ganzheit und Selbstigkeit nicht ineinander begreifen können, sondern denen sie sich gegenseitig ausschließen — die nur da Einheit begreifen, wo keine Vielheit mehr, alle Vielheit aufgelöst ist. Das ist nun der rechte Standpunkt abstractester Endlichkeit, der Standpunkt des verendlichten, d. h. erblindeten Verstandes.

Die ganze Stufe ist nur eine Entäußerung des Absoluten, jede Entäußerung hat aber als Voraussetzung das absolut Aeußere und Aeußerliche. Wäre dieses nicht voraus, so wäre auch jene

nicht. Denn was schlechthin innerlich ist, das vermag direct von sich aus nicht sich zu entäußern. Das absolut Aeußerliche also, das absolut negativ Seiende wird gleichsam als eine Basis herausgesetzt. Aber es wird nur herausgesetzt nicht seiner selbst wegen, sondern dessentwegen, das es herausssetzt; es wird nur als Mittel gesetzt, nur vorausgesetzt, und nothwendig setzt sich das eigentliche Subject der Bewegung, die Einheit setzt sich zugleich unmittelbar in den Widerspruch, subjicirt sich den Widerspruch, und führt das in der Aeußerlichkeit sich Absondernde, das Centrifugale wieder in Einheit mit sich und damit auch untereinander zurück. Wäre nicht jene erste centrifugale Bewegung, führte sie sich nicht heraus, wäre nicht das absolut Aeußerliche vorausgesetzt, so würde die Einheit nie sich entäußern können, nie von sich heraus kommen, denn noch so sehr sich bemühend würde sie doch immer Eins bleiben, immer die Differenz wieder in sich auflösen — immer Eins und somit in sich bleiben. Es wäre nur ein stilles verborgenes Wesen und Weben in sich, keine laute, rege Wirklichkeit, keine Spannung, keine Gegenwirkung, keine Gestaltung.

Und dies ist nun eigentlich auch erst die Stufe, in der unser Bewußtsein und unser Denken, unser actuelles Begreifen wurzelt. Denn das Erste ist immerhin die Unterscheidung — also die Ausschließung, die Negation. Jedes wird als ein bestimmt Anderes gegen Anderes gefaßt. Indem es aber in dieser bloßen Einzelheit und Anderheit als sinnlos erkannt wird, so wird es wieder mit anderm zusammengenommen, d. h. es wird auf die Einheit des Subjects oder Grundes bezogen, und in dieser aufgefaßt. Dadurch, daß es nun so miteinander wieder geeinigt, aus dem gleichgültigen und ausschließenden Zerfallen in Beziehung umgesetzt wird, daß das Einzelne in seiner Einzelheit und Anderheit eben auch als ein Relatives erkannt und seine Relativität durch Relation aufgehoben wird, dadurch entsteht der Begriff. Das Rationale hat also immer das Irrationale, den Widerspruch als Voraussetzung in sich; es ist selbst nur eine Erhebung aus dem Irrationalen. Denn da ist eben keine Erkenntniß und keine Vernunft, wo keine Verbindung zwischen dem Verschiedenen ist.

Aber insofern steht nun das, dessen wissenschaftliche Erkenntniß wir hier suchen, nämlich das Absolute dem Denken der Darstellung desselben nach nicht gleich, als das Denken, indem es in die Zeit

verflochten ist, die Elemente eines Ganzen oder einer Verbindung nur einzeln nacheinander zu entwickeln vermag. Hier im Absoluten dagegen ist Simultaneität. Denn das Absolute ist Das, was schlechthin ist. Die Zeit aber hat im Sein immer ein wirkliches Nichtsein, und zwar ein zwiefaches sowol in Bezug auf ihre Vergangenheit wie auf ihre Zukunft; in ihr schließt das Sein immer sich selbst aus, sofern es nicht in diesem Moment, sondern in einem andern ist, oder als seiend gedacht wird; der eine Moment in Bezug auf es schließt den andern aus. Was etwas war, ist es nicht mehr, und was es sein wird, ist es noch nicht. Aber in dem, was schlechthin ist, in dem Sein an sich, ist das Nichtsein nur ein inneres Moment im Sein; es unterscheidet, gliedert nur das Sein, und zersetzt es nicht. Das, was schlechthin ist, ist auch immer in allen seinen Momenten ganz. Allein dies ist nicht möglich, wenn das, was blos Basis sein soll, auch selber wirklich ist. Denn dann schließt es aus, was es basirt, und es ist wieder keine Ganzheit. Das dessen Begriff es ist, Basis zu sein, ist auch eben nur Basis; was nur Voraussetzung ist, ist nicht selber Setzung; was nur Bedingung ist, ist nicht selber Resultat. Nur das, dessen Begriff es ist, Resultat zu sein, ist auch als solches; die Bedingung ist nur Bedingung. Jenes ist das, was wirklich ist, und schließt die Reihe seiner Bedingungen in sich ein. Nur das Ende ist wirklich, der Anfang und das Mittel sind zwar auch, aber sie sind nicht wirklich, sondern nur potentiell; sie sind im Ende aufgehoben, doch nicht vernichtet — auch sind sie nicht außer dem Ende und von ihm ausgeschlossen, sondern das Ende schließt sie in sich ein, und macht sie zu Momenten von sich. Das eben soll ja hier negirt werden, daß die einzelnen Stufen des Processes außereinander seien, und sich sonach gegenseitig ausschließen; sondern sie sind ja eben ineinander, sind sie aber ineinander, so sind sie ineinander in ihrer eigenthümlichen Ordnung und Proportion. Was also in der Zeit auch als wirklich, als eigens individuelles Moment heraustritt, die Bedingung, Voraussetzung, Basis, das bleibt hier im Innern zurück; der ganze Proceß, die Entwickelung und Succession ist nicht eine äußere äußerliche, sondern eine innere wesentliche. Denn das Sein, von dem hier gehandelt wird, ist ja eben das Sein an sich, das wesentliche Sein. Ein Proceß ist da, eine Entwickelung und Succession, aber eine innere; es ist

nicht die fortschreitende Linie, sondern der in sich selbst sich bewegende Kreis. So schon mit dem Selbstbewußtsein. Schelling sagt mit Recht: Ein ewiges Selbstbewußtsein läßt sich nicht denken, es gibt nur ein ewiges „Selbstbewußtwerden". Dies Werden aber ist auch Sein, eben weil es ewig ist. Schelling nämlich versteht nicht ein Werden, das nie zum Ziele kommt, sondern im Gegentheil ein solches, das immer am Ziele und im Ziele ist, ohne damit als Werden aufgehoben zu sein. Das Selbstbewußtsein, das Wissen vom Sein ist nicht ein starres Sein, sondern ist nur Actus. Es ist nur, sofern es vollzogen, gethan, actuirt wird. Indem es ewig actuirt wird, oder sich actuirt, ist es ewig. Nur indem Gott sich immer totalisirt, ist Gott total; Gott aber totalisirt sich wesentlich, also immer, schlechthin, und in dem Actus der Totalisation sind alle Momente unmittelbar in eins, ineinander, aber nicht durcheinander, pêle-mêle, sondern in ihrer eigenthümlichen Proportion einbegriffen. Ein abstractes starres Sein kann es nicht geben; ein solches ist gänzlich begrifflos, denn der Begriff selbst ist wesentlich Actus, Proceß. Weil er aber an die Zeit gebunden ist, so kann er den an sich ewigen, d. h. simultanen Proceß nur zeitlich, d. h. successiv zur Darstellung bringen.

Es ist ohne weiteres klar, daß es vor allem das Absolute selber, d. h. das absolute Subject ist, das hier als ein Anderes, das hier in der Anderheit wird, um darauf auch seinen Inhalt, das Besondere und Einzelne in der Anderheit, in der bestimmten Unterscheidung von sich und untereinander auszuführen. Denn der Gegensatz oder die Differenz tritt augenscheinlich heraus, entäußert sich hier in seiner schlechthin allgemeinen Art; und ebenso schlechthin allgemein tritt die Einheit in ihn hinein, und setzt die Zerstörung und Zersetzung um in organisatorische Bildung. Ehe Besonderes und Einzelnes in einem specifisch veränderten Verhältniß hervorgehen kann, muß sich daher sein Subject und Princip in dieses Verhältniß setzen; denn Besonderes und Einzelnes wird nur durch directe Entwickelung. Aber jenes hat auch weder Haltung noch Bedeutung ohne sein Subject. Das göttliche Subject will selbst diese neue Stufe antreten, und nimmt daher auch alle seine Entwickelungen im Besondern oder im Einzelnen eben mit sich. Dieses ist für sich nichts, sondern schließt sich dem Subject ein und an.

Der Gegensatz tritt ganz allgemein heraus, entäußert sich, und indem er sich entäußert, geht er auch auseinander, d. h. jede Einseitigkeit setzt sich der andern entgegen, will das Ganze sein, und die andere unterdrücken — der Gegensatz wird Widerspruch. In ihm aber ist zugleich erst alle besondere und einzelne Vielheit angelegt; denn er ist der Gegensatz der Einheit und Allheit, alles Einzelne ist in der Allheit auf eine embryonale chaotische Weise, nicht schon wesenhaft zwar, sondern magisch, d. h. subjectiv, noch inneres Spiel in der Subjectivität. Und zwar ist es darin chaotisch in dem Sinne, wie das Chaos auch verstanden worden ist, so nämlich, daß nicht nur alles in ihm involutiv und keimhaft angelegt ist, sondern daß es schon, aus seiner innern Verbindung sich lösend, in einen Widerstreit gegeneinander geräth, sich unendliche Polaritäten erzeugen, die gegeneinander wirken, wie in einer Mischung von chemischen Stoffen, deren Gegensätze geweckt worden sind, und die ineinander gären. Denn die Allheit ist hier eben ganz abstract, außer aller Beziehung zur Einheit. Insofern entwickelt sich in ihr die unendliche Divergenz ihrer Potenzen, und damit die Grundlage für die Individualisation des Einzelnen. Aber nur die Grundlage. Von diesem Gegensatz blos an sich kann nicht das Einzelne wirklich hervorgehen. Denn der Gegensatz ist nicht productiv, sondern die Einheit durch den Gegensatz. Denn die Einheit, wenn sie nun über den Gegensatz aufgeht, macht ihn zu ihrem Organ oder ihrem Instrument. Der Gegensatz ist auch überhaupt noch für sich nichts Actuelles und Wirksames; er ist nur ein Potentielles, Magisches — Subjectives. Er hat nicht die Macht, aus sich herauszugehen, sondern geht immer nur in sich hinein. Die Einheit über ihm ist erst der Actus und setzt ihn in Actus in sich. Das Unmittelbare ist nur Potenz, das in sich selbst Vermittelte ist erst der Actus. Das ist nur jene Einheit, der Gegensatz an sich ist ebenso ein Unmittelbares wie die abstracte Einheit. Was aber nur unmittelbar ist, und nicht in sich vermittelt, das hat sich nicht, das ist nicht fix in sich, und kann auch somit nicht im Handeln aus sich gehen, sich objectiviren. Was sich nicht gefaßt hat, nicht in sich gegangen ist, kann auch nicht aus sich gehen — was sich nicht subjectivirt hat, kann sich auch nicht objectiviren. Eine Objectivität entsteht erst, wo das Subject ganz ist, wo es nicht allein an sich, sondern auch für sich

ist, wo das Sein nicht nur ist, sondern sein Sein ist — kurz wo es sich in sich gegliedert hat, wo es nicht in der Macht seiner innern Fülle ist, sondern sein Vermögen in seiner Macht hat, wo es nicht nur die Macht von allem ist, sondern auch die Macht von allem oder sich als diese Macht hat.

Der Gegensatz nun also, der als Widerspruch diese ganze Stufe basirt, ist eben in der Form schlechthiniger Aeußerlichkeit zwar, doch eben nichts anderes als jener Gegensatz, jene Grunddifferenz, welche die Grundlage des Bewußtseins, der Selbstigkeit des Absoluten ist. Daher führt sich nun auch, indem die Einheit sich in ihn und über ihn setzt, und ihn zu innern Momenten und Organen deprimirt, in ihr, in der Einheit durch ihn nur ein Bewußtsein aus, wie andererseits auch eine positive Befähigung der Einheit, ihren Inhalt zu objectiviren, d. h. zu produciren. Allein sowol das Bewußtsein wie die Macht ist nicht dieselbe, die sie im Transscendenten ist. Denn das Bewußtsein im Subject, weil es aus der wirklichen Entäußerung in sich selbst zurückgewandtes ist, weil es aus einer entschiedenen Differenz und Centrifugalität in sich selbst concentrirt ist, weil es den Gegensatz und Unterschied als wirklichen und wirksamen in und unter sich hat, ist darum auch erst ein wahrhaft bestimmtes und intensives, und andererseits hat das Subject eben dadurch zugleich die Macht, seinen Inhalt als Besonderes und Einzelnes von sich und untereinander zu scheiden und als Eigenes und für sich Wirkliches herauszusetzen.

Eben indem das Absolute aus sich herausgeht, sich entäußert, um seinen Inhalt zu realisiren, d. h. um ihn als Eigenes darzustellen, ihn zu individualisiren, und um nicht nur die Differenz in sich, sondern um sich in der Differenz als einer für sich wirklichen ausgeführten darzustellen, in diesem nothwendigen Fortschritt seines Lebens, in dem zugleich alle Realität einer Welt nothwendig bedingt ist, eben darin legt es das Böse als Potenz, oder die Potenz des Bösen an. Die Möglichkeit des Bösen ist die nothwendige Folge davon, daß sich das Absolute offenbart, d. h. in die Anderheit selbst und mit seinen Entwickelungen heraustritt. Offenbarung ist nur, daß sich das Absolute in die Negation setzt, wie es sonst die Negation in sich setzt. Daher ist die Voraussetzung, die alles Offenbarsein des Absoluten involvirt, das negirte oder negative Sein, d. h. nicht das Nichts, sondern das mit der

Negation geschlagene, daher zersetzte und in sich ausschließende Sein, d. h. der Widerspruch oder das Böse. Das Böse ist Nicht-Sein, wenn das Sein Identität oder Einheit ist; insofern möchten wir das Sein lieber Wesen nennen, nicht esse, sondern essentia, ὀυσία und das Böse ist also Unwesen. Aber wenn das Sein die Existenz, wenn es die Wirklichkeit, die Wirkungsfähigkeit ist, so ist das Böse auch Sein, aber ein Sein, das eben Unwesen ist, nicht ein wahres Sein, sondern ein unsinniges, begriffloses. Das Böse ist etwas ganz Reales, nicht etwas Negatives im arithmetischen Sinn, keine bloße Privation. Wir haben überhaupt gesehen, daß das Denken nur auf einem abstracten künstlichen Standpunkt, auf einem Standpunkt der Entäußerung gegen sich selbst und die Sachen ein Nichts hat, daß in dem natürlichen und sachlichen Denken die Negation immer eine Bestimmung am Sein, immer nur am Sein, und daher Negatives doch immer Seiendes ist.

Indem sich also das Absolute offenbart, sich realisirt, muß die Möglichkeit des Bösen eintreten; diese ist in die Offenbarung des Absoluten als nothwendige Bedingung eingeschlossen. Aber fern sei es zu sagen, die Bedingung sei die Wirklichkeit des Bösen. Nicht erst muß das Absolute wirklich durch den Widerspruch oder durch den wirklichen Widerspruch hindurchgehen. Aber in seiner Offenbarung hat es den Widerspruch involutiv in sich und unter sich, und lebt durch ihn sich selbst; es hat ihn als die Folie oder Basis, auf der es sich erhebt und sich verherrlicht, d. h. sich actualisirt, und sofern jener eben gar nichts anderes ist als Folie, so ist er eben auch als solcher nur möglich, er ist immer erfüllt von den Fluten der Göttlichkeit, er vermag sich auch nicht zu trennen von der göttlichen Bewegung, in die er nur als Bedingung eingeschlossen, involvirt ist. In Gott, in dem nur der Proceß der sich aus sich selbst fortbewegenden Idee ist, in Gott ist immer nur das wirklich, was sein soll, d. h. die Idee oder das Ideal ist immer die Wirklichkeit selbst, und schließt alle Mittel und Bedingungen, im Besondern sofern sie an sich nicht das Wesen der Idee ausdrücken oder diesem conform sind, in sich ein, macht sie insoweit in sich und durch sich latent oder blos potentiell. In Gott ist die Möglichkeit des Bösen nur als eine Unmöglichkeit, zur Wirklichkeit zu kommen. Die positive Möglichkeit desselben aber die Möglichkeit einer Trennung und Isolation des blos Basirenden von dem Göttlichen, und somit einer

Selbstverwirklichung von jenem tritt da ein, wo sich die göttlichen Influxe in einem der Form nach Selbständigen und Andern, einer selbständigen von der Einheit des göttlichen Willens mit sich — unterschiedenen unabhängigen Direction unterziehen, — wo der allgemeine Proceß, in einen einzelnen Kreis sich besondernd und fixirend, hier eine Unabhängigkeit ausbildet gegen ihn, wie er an sich selbst ist, und daher in diesem Kreise in Bezug auf die Möglichkeiten, die in ihm begriffen sind, zur Wahl kommt. Gott hat keine Wahl, und dadurch ist er eben Gott — die Creatur aber hat die Wahl, eben weil sie zwar ein Glied des allgemeinen Processes, aber doch in ihm ein Eigenes, ein unabhängiges Glied ist, und somit der Proceß, soweit er in ihr ist, auf sie gestellt ist; sie ist nicht ein Moment im Proceß, sondern sie macht den Proceß, soweit er in ihr ist, zu einem Moment von sich. In dem allgemeinen Proceß ist Nothwendigkeit oder diejenige Freiheit, die nur die Nothwendigkeit ausdrückt, deren Inhalt die Nothwendigkeit ist, wobei jedoch die letztere eben auch selbst durch jene ihre Form wesentlich potenzirt wird, indem ihre Starrheit in lebendigen Fluß gesetzt ist; was sich aber aus diesem allgemeinen Proceß als Einzelnes aussondert, und auf sich selbst stellt, das hat zunächst die Freiheit nur als Wahl; denn eben weil es sich aussondert, kann es auch nur durch eigene Vermittlung sich wieder verbinden. Das Eine bedingt hier das Andere. Soll das Einzelne selbständig und eigenartig mitklingen, so muß es auf sich selbst gestellt sein; ist es auf sich selbst gestellt, so kann es nur durch eigene Vermittelung und That sich dem Ganzen einschließen, ebenso aber kann es sich von dem Ganzen aus und in sich einschließen. Indem aber die Creatur sich nicht in Gott, sondern in sich setzt, so entsetzt sie sich damit der vernünftigen Nothwendigkeit, die der eigenthümliche Inhalt der Freiheit ist — und verfällt der blos äußern Nothwendigkeit, die blos nothwendig ist wegen eines Andern und an sich keinen Grund und kein Recht hat; sie realisirt in sich den Widerspruch, das Böse. Schon dieser Wille, für sich sein, und selbst der Herr sein zu wollen, ist nur der Wille des Ungöttlichen, das nur ist durch eine Ausschließung des Göttlichen, nur da entsteht, wo das Göttliche sich ausschließt, und das sich somit auch selbst von dem Göttlichen ausschließt, das sich seinerseits nun auch setzt, indem es sich von dem Göttlichen, d. h. von der Einheit, die Vieles zu einem Ganzen macht, ausschließt, das sich selber also ausschließlich

setzt, und als das Seinsollende, das Gültige, das Regierende — sich selbst an Gottes Statt setzt. Aber hier bleibt es doch nur bei dem bloßen Conatus. Denn nur die Macht kann auch vollbringen; das Grund- und Rechtlose ist aber auch das Machtlose. Das ist die freudige Gewißheit, daß im Reich der Wesenheiten und Principien, in das wir alle hoffen bestimmt zu sein nach Ablauf unserer Erdentage einzugehen, daß in jenem Reich nur das die Macht hat, was auch das Recht hat; daher auch der ungerechten Macht, unter der wir hier leiden, wenigstens die Strafe gewiß ist, sich und andern dort als wahre Ohnmacht kundzuwerden. Wer möchte es wol tragen, das ewige Leid, das der rechtliche Mann von dem Schauspiel der Gewaltthätigkeiten, das die Geschichte täglich abspielt, auch wenn er selber nicht direct betroffen wird, in seiner Brust bekümmert und ergrimmend, aber machtlos zürnend trägt, wäre nicht die Zuversicht, daß einst eine Zukunft für Jeden heranbricht, in der ewig das Recht ganz allein die Macht hat, und das Unrecht machtlos ist? Denn das ist die Antwort, die das sittliche und menschliche Bewußtsein nothwendig auf die Frage dieses irdischen natürlichen Lebens verlangt. Wäre dieses nicht, so wäre es besser, nicht zu sein und daß nichts wäre, alles wäre werth gleich zu Grunde zu gehen. Denn alles wäre vom Zufall. Glücklicherweise wissen wir, daß vom Zufall nichts *sein* d. h. bestehen kann, daß der Zufall nicht produciren und organisiren, nicht bilden kann, sondern nur zerstören. Wahrlich, wahrlich es ist nicht schwer, zu glauben und frommen Sinnes zu sein, dem, der *denkt*. Denn Gründe begegnen ihm auf allen Wegen, und wenn er redlich sucht, so kann er ihnen nicht entgehen. Es ist kein Zweifel übrig, den sie nicht schließlich lösen. Aber wer nur halb denkt, wer träge sucht, oder nicht in der Tiefe, sondern auf der Oberfläche, oder wer nur denkt aus seiner schlechten Gesinnung und seiner nichtswürdigen Lüsternheit heraus, der freilich kann nicht zum Frieden kommen; für ihn ist es ebenso leicht, ein Ungläubiger zu sein. In wem aber einmal das dialektische Feuer der Philosophie sich entzündet hat, der kann auch nur durch dieses Feuer selig werden, und ein solcher ist wahrhaft unredlich zu nennen, wenn er sich einen Gläubigen nennt außerhalb und unabhängig von seinem Wissen.

Nun also jeder hat sein Böses bei sich, und an ihm liegt es, es zu binden und zu lösen; eben darin hat es jeder bei sich, daß er ein Selbständiges für sich, ein Selbst ist. Der Widerspruch,

in dem wir die innerste Constitution des Bösen erkannt haben, enthält nur in jedem die Gestalten seiner Selbständigkeit. Eben durch ihn ist er ja als Einzelnes ein Eigenes für sich außer dem Ganzen, nicht ein Moment des Ganzen, eine flüchtige Figuration, die das schöpferische Leben wieder in seinen allgemeinen Fluß auflöst und in ihm verzehrt. In dem aber, worin jeder ein Glied des Ganzen ist, darin ist er göttlich. Und wie nun dieser Dualismus sich in ihm entscheidet, so wird er böse oder gut; wie jener zur Einheit aufgelöst wird, durch Unterordnung der Selbstheit oder durch Ausschließung der Göttlichkeit, so wird ein jeder. Bestimmt er sein Einzelnes in dem Allgemeinen, so bindet er sein Böses und befreit und manifestirt das Gute und Göttliche; bestimmt er aber das Ganze nur in sich und für sich, so löst er sein Böses, und schließt das Göttliche aus. Indem er aber seine relative Selbständigkeit zur absoluten steigern will, — denn so ist die Tendenz dieses Willens, die aber immer nur beim bloßen Wollen bleibt und alles Könnens ermangelt — eben damit fällt er in die absolute Aeußerlichkeit, in die bloße Basis des Lebens herab. Er wird ein ganz passives Wesen, das wieder doch auch nur, wenngleich wider Willen, dem Proceß des reinen göttlichen Lebens zur höhern Fixation dienen muß. Er wird nur der bloße passive Widerstand einer finstern Materie, an dem sich das Licht immer realisirt und actualisirt; die Finsterniß, durch die das Licht, indem es sie zurückstößt, nur in um so hellerm Glanze strahlt. Er kann sich nicht der Abhängigkeit entziehen, diese wird vielmehr nun erst in ihm vollständig, sie wird eine harte, strenge ohne Ausgleichung, ein unwilliger, widerwilliger Drang und Zwang, eine blos mechanische Abhängigkeit, statt der organischen, in der die wahre Freiheit ist gemäß dem alten Spruch: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Ja er kommt ganz von sich; denn jeder kommt nur in Gott zu sich, Gott ist aller Wesen wahres Selbst und gibt in sich erst allen wahre Selbstheit und Persönlichkeit. Da beschuldigt er denn Gott, ja er setzt das Böse und das Unheil und Heillose in Gott und Gottes schöpferische Bewegung, aber, wie Maximus von Tyrus sagt, „Agamemnon lügt, wenn er (bei Homer) sagt: «Ich bin nicht schuld, sondern Zeus und die Moira, und die im Dunkeln schleichende Erinnys.»“

Wir sehen übrigens aus den obigen Erörterungen außerdem noch vor allem ein, daß das Böse als solches und in jeder Beziehung

in dem Dasein ein ganz und gar Secundäres ist. Denn schon soweit es nur Anlage, Involution, bloße Potenz ist, d. h. soweit es noch nicht das Böse selbst, sondern etwas ist, das nur unter gewissen Bedingungen zum Bösen werden kann, setzt es das selbständige Leben des Guten eben in der transscendenten Sphäre voraus. Als solches, als Böses, aber ist oder entsteht es nie in den Principien, sondern nur in einem Principiatum, und zwar in dem letzten, in der selbstbeweglichen Creatur.

Schließlich gewinnt durch Beleuchtung von neuer Seite die Sache, über die wir hier verhandeln, noch neue Bedeutung. In Gott nämlich, wie er rein an sich ist, in jener transscendenten Höhe, im unzugänglichen Licht nach dem Ausdruck der alten Schriften, ist nichts, was nicht schlechthin absolut, ja nichts, was nicht Gott selbst ist. Gott ist nur lauter Gottheit, lauter Wahrheit, Güte und Schönheit. Gott ist es, und ist es doch wieder nicht, denn er ist es nicht actuell. Hier ist es eigentlich noch gar nicht verstattet, Gott — Gott zu nennen, Wahrheit, Güte und Schönheit auszusagen, denn aller Name und Begriff wird nur durch den Gegensatz, Gott hat hier noch keinen Begriff, er ist über allem Begriff, somit auch über allem Wissen. Das ist das schlechthin alles Wissen, alle Vernunft selbst Uebersteigende — das Jenseits alles Wissens, die ewige Gleichheit, das ganz einfältige unmittelbare Wesen, das über allem (wirklichen und wirksamen) Gegensatz, somit über allem Streit, über allem Sieg nur die ewige Sättigung ist mit sich selbst, der reinste Friede, die lauterste Heiterkeit und Klarheit, in die erhoben zu werden die höchste Seligkeit ist. Denn die Erkenntniß ist noch nicht die höchste Seligkeit, sondern was über der Erkenntniß ist, die unmittelbare wesentliche Einheit von Wissen und Sein. Dahin strebt zuletzt alles hinauf, in dieses Höchste oder Innerste, in das rein und ganz Wesentliche erhoben zu werden, gleich dem Baum, der in der Erde wurzelnd mit seiner Krone in den reinen Aether hinüberzuragen trachtet; dahin strebt alles, was geistiger Natur ist, mit dem höchsten oder innersten Brennpunkt seines Lebens und Bewußtseins, in die Theilnahme dieses Lebens und Bewußtseins eingeschlossen zu werden, und darin zu ruhen, wie das Thier nach dem schönen Ausdruck des Dichters in schattiger Höhle. Aber es wäre in jenem Bewußtsein doch nicht die höchste Seligkeit, wenn es nur der Anfang und nicht das Ziel wäre, d. h. wenn es nicht außer sich den Kampf und die

Ueberwindung im Kampf hätte, wenn es sich darin nicht spiegelte, und wenn das, was in es sich sehnt erhoben zu werden, nicht eben aus dem Kampf und aus der Ueberwindung im Kampf herausginge, durch diese hindurchgegangen wäre. Nun ist die Seligkeit actuell, empfindlich — sonst würde sie nicht empfunden werden. Nun ist es das wirklich Allervollkommenste; als Anfang oder blos für sich gefaßt, ohne den Contrast, würde es actuell unvollkommen, wenn auch potentiell allvollkommen genannt werden können. Denn wie das Kind nicht weiß von der Seligkeit seiner Unmittelbarkeit, sondern der Mann, der im Kampf ist, sehnt sich nach der Kindheit als einer Seligkeit des Paradieses, das er verlassen, und wenn er den Kampf überwunden hat, und zur Einheit und Gleichheit mit sich und mit Gott zurückgekehrt ist, in den Lichtblicken eines reinen Greisenalters, dann empfindet er die Seligkeit, die er in der Kindheit blos lebte, als Seligkeit, als eine klare erhabene Ruhe über der Welt und allen Dingen — so auch wäre jene göttliche Klarheit, wenn sie blos für sich bliebe, oder das Folgende nicht auf sich reflectirte, auch nur ein stilles Weben und sich Darleben in sich, sich Spiegeln in sich ohne Empfindung und ohne lebendigen Trieb. Daher ist es unvollkommen, und nothwendig bringt es sich wieder hervor in der zweiten Stufe, um dann wieder von dieser in sich zurückkehren zu können.

Gott ist hier in seinem Anfang nur Gott an sich, nur im reinen Ansichsein, in reiner Unmittelbarkeit, gleichsam im Traum, sowie von einem Traum der Kindheit gesprochen wird. Man verstehe, wir sagen nur in seinem Anfang, wenn wir diesen für sich nehmen und betrachten, entwickeln, was, welche eigenthümliche Constitution des Bewußtseins aus demselben so blos für sich folgen muß. Das Fürsichsein, die innere Selbstgewißheit, und selbstgewisse Energie, Actuosität des Bewußtseins kann sich nur da ergeben, wo Einheit und Differenz, Affirmation und Negation unterschieden werden — wo sich die Gottheit unterscheidet von ihrem Gegentheil, wo sie ihr Gegentheil, das schlechthin Relative, Falsche, Schlechte und Häßliche gegen sich, aber nicht außer sich, sondern in sich hat, — wo in der im Proceß angelegten Möglichkeit des Widerspruchs als inneres, als involvirtes Moment der Contrast gegeben ist. Da weiß sich zunächst die Gottheit nicht nur als Gottheit, als Wahrheit, Güte und Schönheit, sondern sie ist dieses auch wirklich und wirksam — unmittelbar zuerst empfindlich und beweglich; da, wo das Göttliche

wie ein Blitz herausgeht aus dem Qualm, wo es in wesentlicher innerer Ueberwindung seines Gegentheils sein Leben führt, wo es sich verherrlicht über seinem Gegentheil. Diese Ueberwindung und Herrlichkeit ist die erste Stufe der Seligkeit.

Aber das Gegentheil ist nicht das Allererste, es wird nur angesehen als das Erste in dieser Stufe, so wie die Basis als früher angesehen wird denn das, was sich über sie erhebt. Es wird so angesehen, der Begriff nimmt in seiner Darstellung des Processes diesen Weg, an sich geht es nicht vorher, es ist vielmehr beides zugleich ineinander. Von der Mitte geht die göttliche Lebensbewegung aus und ordnet das Ganze, und in diesem Ganzen unterscheidet nun der Begriff die Bestandtheile nach der Folge, die sie für ihn in seinem abstracten irdischen Gesichtspunkt haben. Vielweniger ist nun das Gegentheil das Allererste. Sollte es das Allererste sein, sollte die Finsterniß sich allanfangs das Licht gebären, es wäre doch in keiner Weise anzusehen, wie es so zu solcher Geburt kommen könnte. Denn die Finsterniß ist nur sie selbst, und kann nicht von sich selbst über sich hinauskommen, es sei denn, sie habe schon an sich eine positive Anlage voraus, die aber sofort auch aus ihr und über sie hinaustritt und zur eigenen höhern Natur sich dem Begriff gestaltet. Denn sie wäre Anlage zu ihrem Gegentheil, zu einem wesentlich Andern, sie Ausschließenden, daher kann sie nicht Element ihrer Natur, also wieder doch nicht ihre Anlage sein. Und wir mögen uns drehen somit und wenden wie wir wollen, so ist nicht einzusehen, wie das Licht aus der Finsterniß über sie hinaufgehen, sie überwinden und subjiciren könnte, wenn es nicht, bevor sich der schwere Rauch und Qualm der Finsterniß sammelt, schon Licht an sich ist, wenn es nicht an sich ist über dem in der Finsterniß sich vermittelnden Hervorgang und ihm voraus. Wie käme der Widerspruch zur Einheit, zur Versöhnung, wäre nicht die Einheit vor und über ihm in reiner Lauterkeit und führte den Widerspruch am Band der ihr innewohnenden Nothwendigkeit? Es ist klar, daß nur jene concrete Einheit, in der die Gegensätze nur als innere Momente ihrer Identität sind, die feindlich gespannten Gegensätze, die nur die Tendenz haben, voneinander zu kommen und sich ins Grenzenlose zu verlieren, wieder zusammenzuführen und sich aus und über ihnen heraufzuführen vermag; nur sie, die die Gegensätze an sich als Einheit hat und ist, vermag dieselben ihr entäußerten

und zum Widerspruch entzündeten zu versöhnen. Aber wie gesagt, die Finsterniß ist in Wahrheit auch gar nicht das erste, sondern sie ist nur ein im Licht involvirtes Mittel, in dem, um das physische Bild fortzusetzen, das Licht erst seinen Glanz und Schein erhält. Das Licht ist es, das sich aus Licht gebiert; das Licht, das hervorgeht, hat die Finsterniß als inneres Fixirungsmoment in sich involvirt. Indem sich die Einheit, die den Gegensatz nicht als solchen wirklich, sondern nur als inneres Spiel hat, die den Gegensatz nicht hat, sondern ihn als Einheit ist, indem diese Einheit sich entäußert, und in der Anderheit reproducirt, so empfängt in dieser ihrer Reproduction der Gegensatz in der Einheit zugleich eigenes Leben, und macht dadurch die Einheit lebendig, empfindlich und regsam. So wird das Göttliche wie in seiner Transscendenz so auch in seiner Descendenz sofort als Ganzes, in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente. Aber der Begriff unterscheidet und abstrahirt. In dieser Abstraction läßt sich völlig der Vorgang als eine Zeugung betrachten. Denn die an sich lebendige transscendente Einheit ist das Zeugende, der in sich sich spannende Gegensatz aber das Aufnehmende und Gebärende, und indem jene in diesem und durch dieses wirkt, und sich ausspricht, wird das Geborene, wird der zweite Gott, der Gott, der das Andere, das Du des ersten Gottes ist, von dem Gott an sich der Gott für sich, dieselbe Gottheit nur in anderer Relation, die in sich lebendig, empfindlich und energisch gespannte Einheit von der wesentlichen in sich gleichen Einheit, der zweite Gott, der insofern des ersten Gottes Sohn, wie der erste Gott der Vater genannt werden kann. Aha, ruft hier das Heer der Sophisten, hier kommt des Pudels Kern zum Vorschein. Also doch nur eine speculative Beweisführung und Rechtfertigung der Glaubenslehre, eine speculative Dogmatik. Habe ich aber etwa verheißen, meine Behauptungen aus der Luft der Imagination des abstracten Verstandes extrahiren zu wollen? Oder habe ich gesagt, die Richtschnur meiner Gedanken sei die Mechanik des materiellen Weltgergangs? Ich habe gesagt, was das Material der Ideen in der Philosophie beträfe, so sei es durchaus unphilosophisch, irgendetwas, und wären es für unsere gewohnten Vorstellungen das Ungewöhnlichste, Unwahrscheinlichste, von vornherein auszuschließen. Aber das Material ist in der Philosophie nicht bestimmend, maßgebend, sonst wäre keine Philosophie, sondern Empirie. Nicht das Material bestimmt die Philosophie, sondern die Philosophie bestimmt

das Material. Weder der Supranaturalismus noch der Naturalismus ist das Maß der Philosophie, sondern die Philosophie ist das Maß des einen wie des andern. In der Philosophie ist nur Ein Maß, die Vernunft, die Folgerichtigkeit und der Zusammenhang des in der Vernunft aufgefaßten und fortschreitenden Gedankens. Diesem zu gehorchen ist Pflicht. Wie, wenn der Gedanke außer sich Bezeichnungen findet, die nicht nur ehrwürdig und nicht nur allgemein courant für die Vorstellung metaphysischer Dinge sind, sondern die den, durch ihn und in ihm gefundenen Inhalt adäquat und lebendig ausdrücken, warum soll er sie nicht gebrauchen? Und welcher Widersinn liegt darin, Gott eine Zeugung beizulegen? Denn wie wol mit Recht gefragt werden kann: Wer das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören — so kann auch gefragt werden, der die Zeugung in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit als Grundform der Selbstreproduction des einen Seienden in und zu einem andern gesetzt hat, das ihm gleich ist, und doch selbständig, selbstbeweglich und in ihm wurzelnd doch auf eigenen Füßen sich bewegt, sollte der nicht die Zeugung auf absolute Art in sich voraus haben? Sollte es Gott verwehrt sein, sich ein Gleiches zu erzeugen, das in seiner Gleichheit und Lebenseinheit doch auch eigen und selbständig ist? Und wie sollte die Philosophie durch solche Uebertragung von anderswoher entnommenen Bezeichnungen an ihrer Ehre Schaden leiden? Denn die Philosophie hat keine Ehre außer der des obersten Princips der Vernunft, d. h. Gottes. Denn die Philosophie, wenn sie durch die Vernunft wirkt, wirkt nicht durch die endliche Subjectivität — sie ist nicht das Werk und die Sache des endlichen Ichs; sie ist das Werk und die Sache des sich in diesem aussprechenden Absoluten, sie wirkt nur durch das Absolute. Denn die Vernunft ist das Absolute im Individuum, die absolute Potenz des Individuums, die sich nur bethätigen kann durch das Absolute, durch seine Beseelung und Immanenz. Das haben wir auf eine zweifellose Art eingesehen, und alle wahrhaft Philosophirenden, sie mögen nun das Absolute mit der Welt unmittelbar in Eins setzen, oder das Absolute über die Welt hinaussetzen, oder beide unterscheiden und eins ineinander setzen, wie die Hellsehenden, alle diese wahrhaft Philosophirenden stimmen darin überein. Es ist unter diesen nie etwas Anderes für Philosophie geschätzt worden, was vielleicht heutzutage ein entartetes Geschlecht für solche ausgeben möchte. Denn dieses greift gleich

blind und tastend hinaus in das äußere sinnliche Dasein, anstatt es in sich hineingreifen sollte, in sein Bewußtsein, und von da aus bestimmen, was ist und wie es ist in seiner Eigenthümlichkeit, seiner Folge und Proportion. Denn nicht die Natur ist der Schlüssel des Räthsels, sondern der Mensch ist es. Denn alles, was in dem Dasein ist, das hat der Mensch alles in sich in einem Bewußtsein. Und so war es allerdings ganz recht und glücklich, wenn auch ganz falsch aufgefaßt und ausgeführt, ich meine es war ein glücklicher Griff der Descartes und Kant, wenn sie verlangten, daß die Philosophie nicht anheben solle mit dem so oder so Gegebenen, sondern mit dem Bewußtsein, und mit dem in ihm sich innerlich Ergebenden. Nur so ist Philosophie möglich, das allein ist ihr eigenthümlicher Begriff.

Erst an seinem Gegentheil also erkennt sich das an sich Gute als solches; erst indem es sich von ihm innerlich unterscheidet, es innerlich ausschließt, und in sich überwindet, ist es solches wirklich. Das innerlich Widerstrebende, Reagirende, das es in sich involvirt und somit überwunden hat, gibt ihm die Empfindlichkeit und Energie seines Lebens und Darlebens. Das blos Passive, das der reine Actus seiner Klarheit in sich verschlingt und verzehrt, gibt diesem seine innere Bestimmtheit, seine Determination und Fixation. Man kann also sagen, daß Gott hier wirklich real Gott ist. Nicht minder ist hier Gott erst wahrhaft Charakter, mithin auch Persönlichkeit. Wir sagten, das bloße abstracte Selbstbewußtsein mache noch nicht die Persönlichkeit. Dazu gehört vielmehr auch die Entscheidung, die innere sittliche Scheidung und Ueberwindung; das was das Wesen an sich ist, muß sich auch als solches bewähren an seinem Gegentheil, dieses ausschließen und sich subjiciren; es muß das, was es an sich ist, auch gegen sein Anderes durchsetzen. Das bloße Wissen im Sein an sich ist nur eine wenn auch selige Unwissenheit. Dieses Sein und Wesen wird gefürchtet, aber es ist an sich sich selbst nicht fürchterlich. Die Furcht ist nur eine Folge der Beflecktheit der Creatur, die sich vor dem Reinen scheut, fürchtet, verzehrt zu werden. Das in sich entschiedene Wesen aber ist an sich selbst fürchterlich, so wie es lieblich ist. Denn in ihm ist auch der Blitz, die schreckliche Repulsion gegen das Unreine. Jenes bleibt von allem Unreinen unberührt, es ist außer allem Zusammenhang mit ihm

— dieser aber steht in der Spannung und Gegenwirkung, es ist der Herrliche, der Herr.

So läßt sich nun auch von hier aus die Nothwendigkeit einsehen, daß das Leben in diese Stufe eintrete. Gott, der nur Gott an sich ist, muß auch Gott für sich sein — das ewige Gute muß auch das ewig Herrliche und Herrschende sein. Sowie wir vorhin die Nothwendigkeit daraus inne wurden, daß das Absolute, indem an sich die Differenz nur in der Einheit, und Einheit ist, auch die Einheit in der Differenz sein will und muß, oder ein Solches sein will, das die innern Unterschiede, die es an sich in die Einheit unmittelbar auflöst, in ihr auch in bestimmter Individualisirung hat.

Die Begriffe nun und Kategorien d. h. diejenigen Grundmaße alles Daseins, die wir Kategorien nennen, sofern sie in unserm Denken diesem zu Grunde liegen, während sie im Anfänglichen nur leise angelegt sind, ebenso wie im Keim der Bau der ganzen Pflanze in ihren Hauptgliedern auf das zarteste angelegt ist, während sie also dort nur preformirt, nur innere Preformationen sind, führen sich jetzt in bestimmter Unterscheidung aus, und hier erst ist eigentlich ihre Geburtsstätte, in derjenigen Bestimmtheit, wie sie sich dann auch unserm Denken zu Grunde legen und in diesem spiegeln. Hier erfüllt sich erst die Idee des Organismus ganz, der in der Entwickelung vom Allgemeinen zum Besondern, durch dieses zum Einzelnen fortschreitend, in der allgemeinen Einheit seine Glieder gegen diese und gegeneinander individualisirt, und die Einheit belebt durch die „Wechselwirkung", der in der Wechselwirkung die Einheit als ein lebendiges Ganze darstellt, darlebt und auswirkt.

Wir wissen, daß in dem Anfänglichen Transscendenten, sowie es dort zu keiner Individualisation, so auch zu keiner Objectivität kommt, sondern alle Objectivität ist noch im Subject involvirt, noch nur erst in einer innern Preformation in demselben enthalten; hier dagegen kommt es wie zu einer Scheidung der Educte und Producte unter sich, so auch zu einer bestimmten Scheidung derselben vom Subject, aus dem sie wirklich hervorgehend ihm als ein Anderes gegenübertreten. Während also dort die Reflexion nur eine innere in sich selbst ist, während dort nur eine innere Selbst-Relation stattfindet, ist dagegen hier die Reflexion oder Relation eine wirkliche, sofern die Educte und Producte nicht mehr nur innere Momente des Subjects sind, sondern

ihm in ihnen sein Wesen und Gehalt als ein wirklich Anderes entgegentritt, das es auf sich zurückbezieht, und so der wirkliche Ausgang im wirklichen Eingang wieder zurückkehrt und umgewandt wird. Hier also findet erst ein wirkliches lebhaftes Wissen statt. Denn das wird nicht lebhaft und bestimmt bewußt, was in mir nur unmittelbar ist, sei es, daß es ganz aufgelöst sei in die Identität des Bewußtseins, sei es, daß es auch in ihm sich unterscheidend, doch seine Innerlichkeit und Subjectivität nicht durchbricht und sich nicht selbst ausführt und verwirklicht. So weiß ich nur bestimmt und im Einzelnen, was in mir ist, indem ich es thue und ausführe; und ganz klar und gewiß wird es mir nur durch die That und das Wort, welche die letzten Stufen der Objectivation sind.

Ebenso sahen wir, daß in dem Anfänglichen Transscendenten nicht Inneres noch Aeußeres sich unterscheidet, und daß alle Ergebnisse nur zugleich ideal oder real sind. Aber hier unterscheidet sich ideale und reale Entwickelung und Production. Vor allem nämlich ist sich ja das Absolute hier bewußt, und ist dadurch das Subject, der Herr aller seiner Relationen, Bewegungen und ihrer Resultate. Es ist sich bewußt, sofern es sich in der Einheit in sich concentrirt, und alle seine differenten Momente in sich in die Einheit zurückführt oder reflectirt. In dieser concentrischen Ur- und Grundbewegung bildet sich wie eine Blüte die fixe Einheit, das fixe Centrum, das Ich. Es kommt hier darauf an, daß nun die gesetzte und als Einheit ihrer Differenz, ihres Organismus gesetzte Einheit so sich selber setze. Indem der Sohn, wie er gesetzt ist, nun sich selber setzt, und als Einheit seine Vielheit unter sich resumirt und subsumirt, darin erst ist er bewußt, ist Selbst, Ich, Person. Das aber ist nicht ein realer Act. Und das Ich, das Selbstbewußtsein, das darin wird, ist daher für sich nicht etwas Reales, Physiologisches, sondern etwas Formales, das allerdings Reales zu seiner Voraussetzung hat. Es faßt nun das in sich in der Form zusammen, was es an sich im Wesen hat oder ist. Was daher so im Ich concrescirt, das will nun auch in ihm, d. h. in der Form excresciren, und sich in entwickelter Fülle ihm vorstellen: darlegen und auseinanderlegen. Das Subject geht in sich zur Objectivität heraus, formirt sich in sich selbst seine (ideelle) Peripherie. An sich nun also ist hier die göttliche Subjectivität bloße Form. Sie ergibt sich aber auf Grund eines realen Bestandes, sie ist nur die Form dieses Bestandes, und

daher mit demselben eins; sie ist dessen subjective Effectuation. Insofern ist sie auch das real, was sie formal ist, die Macht über die Differenz. Nun diese als Mittel in Ausführung setzend, wird sie real productiv; sie wiederholt das, was sie in sich ideal ausführt, real. Diejenige Mitte aber, in der die reale Voraussetzung und die formale Exposition Eins sind, diese könnte man füglich das göttliche Gemüth nennen, welches der Bronn ist der ewigen Liebe Gottes, wie auch der andern ethischen Affecte, wenn solche Gott beigelegt werden dürfen. Denn in allen diesen Affecten ist weder blos Ideales noch blos Reales, sondern beides ist da zugleich, und beides, sofern es unterschieden wird in unterschiedenen Sphären und Kräften, wird von ihnen zugleich und gleich sehr bewegt und in Anspruch genommen. Daher wir sie auch dem göttlichen Gemüth beilegen; denn das Gemüth ist der quellende Schos, in dem Subjectives und Objectives, Ideales und Reales als Eins begriffen werden, oder unmittelbar ineinander wirken — die Einheit der göttlichen Person. Hier ist eigentlich der Herd der wahren Göttlichkeit, das Furcht oder Ehrfurcht ansprechende und das Liebenswerthe, und nur von diesem Herde aus ist sowol das Theoretische wie das Praktische, wie es von Gott ausgeht, gleich vollkommen, und gleich lebendig. Denn das Gemüth ist das Leben. Der einseitige Theoretiker wie der einseitige Praktiker, sie haben beide kein Gemüth, und daher ist hier die Theorie wie die Praxis, die eine wie die andere gleich schlecht und unvollkommen. Nur das Gemüth macht Alles lebendig, und fruchtbar. Es ist der eigentliche vigor alles Wissens und Thuns. Nur was ich mit der Kraft des Gemüths sage oder thue, das gelingt und bringt Frucht. Man sagt von den Deutschen, sie seien das Volk des Gemüths. Damit legt man ihnen das Höchste bei. Aber die letzten Jahrzehnte haben sie sich in einer ebenso gemüthlosen Theoretik abgemüht, wie sie jetzt zu einer ebenso gemüthlosen Praktik übergegangen sind. So haben sie sich selbst degradirt, und es ist lauter Wind, was sie hervorbringen. Dies nur einige beiläufige Anwendungen von einem metaphysischen Grundsatz.

In unerschöpflicher, urschöpferischer Fülle werden nun so im Geiste die Ideen, jedoch hier wie mit der ideellen Einseitigkeit, so doch wieder auch unter der Bestimmtheit des Begriffs, in entschiedener Objectivität und bestimmter Unterscheidung. Was da zuerst erscheint, ist nothwendig das Brechungsbild des absoluten Sub-

jects selbst. Die Qualitäten des Subjects kommen hier zur Vorstellung, specificiren und individualisiren sich in der Vorstellung, und werden in unendlichen Stufenbildungen, Nuancirungen und Relationen ein wunderbares Spiel. Z. B. hat das Schöne die Unterarten des Anmuthigen, Reizenden u. s. w., und diese Unterarten sind wieder unendlicher Modificationen fähig, von denen jede doch in ihrer Art einfach und ganz ist. Da, indem nun der schöpferische Geist, der sich nun seines ganzen Gehalts einzeln bewußt ist, der sich darin in aller seiner Fülle einzeln selber Object ist, in ursprünglich dichtender Kraft diese mehr oder weniger allgemeinen oder besondern Theilbilder je nach ihren innern Beziehungen und Correspondenzen componirt, entstehen ihm die Gesichter (Ideen) unendlich vieler unter einer organischen entwickelungsmäßigen Einschränkung gebildeter Reproductionsgestalten, Gleichnisse oder Ebenbilder seiner Totalität, des absoluten Organismus, die nun in ihm die künstlerischen Vorbilder der Individuen, und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang das System des Weltorganismus sind. Hierbei nun sieht man auch auf das bündigste ein, wie sich die Individuen sowol graduell wie specifisch unterscheiden. Denn je nachdem sie aus den göttlichen Qualitäten von größerm Umfang oder vielmehr Inhalt, oder aber aus Unterarten oder Modificationen, die in und unter diesem Inhalt begriffen sind, gebildet sind, danach unterscheiden sie sich graduell. Die aber aus in der Folge der Entwickelung näher oder entfernter coordinirten Qualitäten gebildet sind, die unterscheiden sich specifisch. Jedoch auch der graduelle Unterschied ist doch immer auch zugleich ein specifischer; die sich graduell unterscheiden, unterscheiden sich doch zugleich auch specifisch individuell; wie ich auch Gott gegenüber in und unter der Unendlichkeit des graduellen Unterschiedes immer doch eine Individualität, und insofern ein eigenthümliches Ganze bin. Denn der Grad ist nicht eine abstracte arithmetische Steigung, sondern er bezeichnet eine Entwickelungsstufe und Gestalt. Diese Bestimmungen werden sich von besonderer Bedeutung in der Naturphilosophie erweisen. Wir haben bereits angedeutet, daß in der Natur die Art das Individuum ist. Wir können nun von hier aus einsehen, daß die Arten, weil sie in Bezug auf das graduelle Verhältniß ihrer größern oder geringern Vollkommenheiten, in dem sie zueinander stehen, nicht auf mechanischem Wege durch

äußerliche Mittel sich blos von sich selbst aus von einer Stufe zur andern steigern konnten. Ja auch durch Entwickelung (die ja übrigens als solche nicht von unten, sondern nur von oben ausgehen könnte) konnten sie nicht auseinander werden, sondern insgesammt sind sie nur Evolutionen aus dem Naturprincip selbst. Denn so schöpferisch sind die Combinationen, welche den Individuen zu Grunde liegen, daß auch das Niedere immer etwas an sich hat, das sich in keiner höhern Stufe findet, und so auch im Höhern etwas, zu dem sich im Niedern keine directe Beziehung findet, sodaß in Wahrheit das, was sich im Allgemeinen subordinirt ist, doch auch wieder im Besondern sich coordinirt ist. Nirgends verhält sich hier das Niedere zum Höhern als einfache Folge, oder wird von diesem in derselben Genauigkeit einbegriffen, wie das Anmuthige oder Reizende vom Schönen. Es ist immer ein neuer eigener Anfang. Das schöpferische Princip bringt seine Schöpfungen in Stufen und Graden hervor, aber bildet jede dieser Stufen individuell aus; d. h. es erhebt jede seiner Schöpfungen über das bloße Sein als Stufe, also über ein unselbständiges Sein als bloßer Uebergang, zu einem Sein in selbständiger Totalität; was der Anlage nach bloße Stufe ist, wird unmittelbar zugleich in sich abgerundet, zusammengeschlossen und totalisirt. Denn das ist der Begriff des Individuums, eine selbständige Totalität zu sein. So sehr jene Versuche also, auf die hier angespielt wird (die Darwin'schen Theorien), den äußern Glanz des Philosophischen haben, so unphilosophisch sind sie an sich, und es ist unbegreiflich, wie auch in Deutschland sich noch gebildete Geister so sehr mit ihnen plagen mögen, wenn man sich nicht erinnert, daß auch in jenem Orient der Philosophie eine angeblich wissenschaftliche Bildung sich in den letzten Jahrzehnten der Philosophie, der Crême des deutschen Geistes, gänzlich entfremdet hat, und angefangen hat, die fremde Impotenz, Stupidität und Bornirtheit auf eine ungebührliche Weise zu bewundern, und ihr nachzuahmen.

Ebenso nun sieht man von dieser so natürlich klaren Betrachtung aus, die sich etwa auch außer dieser besondern Beziehung selbst von dem abstractesten wie von einem empirischen Gesichtspunkt aus unmittelbar nothwendig ergeben müßte, man sieht ein, wie gründlich falsch jene Definition ist, welche die realen Dinge, d. h.

die Individuen als Modi des Absoluten bezeichnet. Denn die Modi des Absoluten sind nur die Elemente ihrer Totalität, sie treten in ihnen in schöpferischen Combinationen zusammen, und so ist jedes Individuum ein neuer Anfang.

Wenn nun das Absolute, wie die Differenz in sich und durch sich, so auch sich durch die Differenz ausspricht, so ist andererseits auch die excentrische Bewegung nothwendig, welche das innerlich im Subject und subjectiv Erzeugte auch äußerlich real hervorbringt. In dem Widerspruch und seinen Factoren, wenn wir ihn für sich nehmen und betrachten, ist, wie wir sahen, noch keine reale Production möglich. Denn dieser ist an sich noch ganz subjectiv und unmittelbar, und alle Vielheit ist daher nur innerlich, nur potentiell. Aber indem die Einheit ihn in sich einschließt durch Ueberwindung, und so ihn in Besitz nimmt, und seine Factoren zu Organen oder Instrumenten macht, so wird nun in ihm und durch ihn die Einheit real productiv. Diese real producirende Bewegung ist nun augenscheinlich nur der Reflex der nach innen gehenden und innen ideal producirenden Bewegung; sie verhält sich zu ihr ähnlich wie die Diastole zur Systole, im Gegensatz des Insichhereingehens das Aussichherausgehen, das Aussprechen des innen Componirten und Concipirten. Eine innere Figuration, die nur eine innere Evolution und ein Mittel des Subjects im Bewußtsein ist, das sich seines Inhalts in ihm in einzelner Bestimmtheit bemächtigt, wird hier ein gegen das Subject relativ Anderes und Aeußeres, stellt sich relativ ihm gegenüber als Reales auf eigene Füße. Dieses sein Werden und Hervorgebrachtwerden ist somit nothwendig davon bedingt, daß es als Idee zuvor im innern Gesicht des schöpferischen Princips steht. Denn die Idee ist nur eine Function des Bewußtseins oder des Subjects im Bewußtsein, und zwar die bestimmte Kraft des Subjects zu diesem bestimmten Dinge. Denn ein Besonderes und Einzelnes, das an sich in die Einheit des Subjects involvirt ist, wird nur darin eine bestimmte Kraft desselben, die zur That übergehen kann, daß es in ihr und von ihr sich unterscheidet, und in ihren objectiven Anblick heraustritt, womit denn sofort auch das Bewußtsein sich in das Bild setzt und dasselbe als Mittel in Besitz nimmt. Das Bewußtsein nämlich ist hier eigentlich die actuelle Einheit der Person selbst, und ist insofern also das Gemüth, und ideal und real, Wissen und Sein

oder Macht zugleich. Im Wissen aber ist es frei und Herr über sich als Sein oder Macht, und durch das Wissen führt es die Macht zum Effect; nicht das Wissen macht den Effect oder die That, sondern das Gemüth, das ideal-reale Subject macht durch das Wissen die That. Eine That folgt nie unmittelbar aus dem Gedanken, sondern durch den Gedanken wird sie von oder aus dem Subject ausgeführt. Wenn nun so die realen Producte, die Dinge, ihre innern Principien in den Ideen oder Gedanken haben, sofern diese in das Subject zurückgenommen die schöpferischen Kräfte desselben erst für den bestimmten Effect determiniren und somit erst actuell befähigen, actualisiren, so gehen sie auch auf jene und somit auf das Subject, wie es in sich ist, wieder zurück. Die Gedanken actualisiren sich wiederum auch für sich erst, indem sie nun sich in den realen Producten spiegeln, und deren Reaction in sich aufnehmen. In der Einheit mit ihrer Realität in und durch sie werden sie erst wahrhaft lebendig, gleichsam sinnlich, und sind nun auch in und mit ihnen das lebendige Ganze.

So wie nun, indem das Wissen oder der Gedanke realisirt wird, derselbe auch an und in sich selbst realisirt, actualisirt wird, und gleichsam ein leibhaftes und lebhaftes sensuelles Dasein in sich aufnimmt, so wird überhaupt ein Wesen das, was es an sich oder was es in sich ist oder hat, erst realiter und actu, indem es dasselbe bethätigt, ausführt, und realiter hervorbringt. Wie ein Wesen nur thun kann, was es weiß oder in sich in ideeller Form hat, so weiß es umgekehrt auch nur, d. h. weiß nur realiter und mit lebendiger Bestimmtheit das, was es thut bethätigt und hervorbringt, so wie der Mensch nur, was er, sei es in wirklicher, realer, äußerer Repräsentation, oder was er im klaren und adäquaten Wortausdruck hervorgebracht hat. Und wie ein Wesen nur das realiter weiß, was es thut, so ist es auch das nur, was es thut, bethätigt und hervorbringt. Denn die Ursache oder das Princip bringt ihre Folge hervor, um sich sofort in ihr zu vermitteln, und durch sie sich selbst zu erheben. Denn nicht das unmittelbare Sein und Wesen ist das lebendige und wirkliche, sondern das vermittelte. Insofern kann man sagen, daß wie das Wort um des Gedankens willen, so das Product um der Idee und um des Producenten willen sei. Denn nicht das Letzte ist der Zweck,

sondern das Erste, der Anfang ist auch Ende und Ziel. Aber wenn sich das Product von seinem Producenten emancipirt, d. h. wenn es Persönlichkeit annimmt, so wird die Einseitigkeit der Bestimmung zur Gegenseitigkeit, indem dieser ebenso sehr für jenes als jenes für diesen ist. Denn das Product wird so auch selber Anfang — nicht nur Folge, sondern auch Princip (— wie in dem Schema des Scotus Erigena: natura non causata causans und natura causata et causans).

Aber alle Dinge und Wesen, seien sie nun physische oder moralische, sind doch nur zusammen Eine Welt Gottes, Ein in Gott lebender Organismus, und Gott ist ihr wahres inneres Wesen und Princip, mag Gott nun mit und in ihnen wirken, wenn sie mit Gott wirken, oder mag Gott nur durch sie wirken, wenn sie als abgefallene und böse gewordene Wesen gegen Gott wirken. Denn wie bereits gesagt, ein solches gegen Gott Wirken bleibt doch immer nur im Willen oder im bloßen Wollen, in der innern Anstrengung und Tendenz, und die sich gegen Gott setzen, die setzen sich doch nicht los von der Macht und Autorität Gottes, sondern wenn sie sonst freibewegliche und lebendige Organe gewesen wären, so sind sie nun bloße Vasen und Instrumente. Denn Gottes Wille geschieht allemal durch die Creatur, mit ihrem Willen und in freier Ausführung, oder gegen ihren Willen. Denn Gott ist das selbst, was die Creatur nur in einer Art ist; die Creatur ist ein Wesen, Gott ist das Wesen selbst; und die Handlung und Bewegung einer Creatur ist nur die Bewegung Gottes in der Creatur. Und Gute und Böse, sie sind zusammen nur die Eine Welt, der Eine Organismus Gottes. Nicht sie thun etwas, was es sei, sondern Gott thut es in ihnen, mit ihnen oder durch sie — sofern im Organismus in jeder Particularbewegung eines Gliedes immer auch als wesentlich begründendes Subject die Universalbewegung der principiellen und wesentlichen Lebenseinheit in diesem Organismus ist. Daher auch hier so weit eingesehen wird, daß das Absolute nicht nur das Eine, sondern auch das All — ἓν καὶ πᾶν, oder auch πάντα ἐν πᾶσι ist.

Endlich ist es jedoch auch eine Nothwendigkeit, daß das Wesen „erscheine“, d. h. daß das an sich blos Innerliche nicht allein sich äußere, sondern auch sich veräußere, d. h. auch in der Aeußerlichkeit, als Aeußerliches sich darstelle und hervorgehe. Das Wesen

an sich hat alle seine Bestimmungen innerlich in sich, und legt sie innerlich in sich aus; es ist insofern nur eine intensive Größe, ein Quale; indem es ein Aeußerliches wird, seine Bestimmungen äußerlich außer sich setzt und auslegt, sodaß sie nun nicht mehr innerlich außereinander, sondern wirklich äußerlich auseinander sind und sich scheiden, und sodaß sie nun hier nicht mehr lebendige Triebkräfte und Bewegungen sind, sondern das gleichgültige Wesen der Figur annehmen, wird es und wird aus ihm das Extensive, das Quantitative oder der Körper. Das Quantitative ist die nothwendige Ergänzung des Qualitativen; nur in dieser Ergänzung ist ein lebendiges Ganze. Das Qualitative als Wesen vermittelt, determinirt und figirt, realisirt und actualisirt sich im Quantitativen als in der Form oder Figur, und indem es dieses immer zugleich in und unter sich lebt, indem es sich immer in ihm und durch es lebt und agirt, ist es und agirt nun erst als lebendiges reales Ganze. Insofern ist das Gesetz ganz allgemein, daß keine Kraft ist und wirkt ohne Stoff, kein Geist ohne Körper, jener sich immer durch diesen realisirt und mit ihm totalisirt. Es sagt uns der innere Instinct schon vor aller Entwickelung und Begründung im objectiven Gedanken, daß eine bloße Kraft ohne Stoff, und ein blos spirituelles Dasein ohne ein leibliches eine bloße Halbheit sei, nicht das volle reale Leben, sondern nur ein Schatten des Lebendigen, ein Irreales und Spectrales, daß ein blos Spirituelles ohne ein Leibliches auch ohne alle Haltung und Determination ist, und der wahren innern Bestimmtheit und Empfindlichkeit ermangelt. Denn wie das Wesen nicht real ist ohne seine wesentliche Form, so ist auch das so für sich zum Geist totalisirte Wesen nicht real ohne das ihm als solchem als Form Entsprechende, ohne das Figürliche des Quantitativen, des Körperlichen. Dieses ist hier nun das völlige Gleichniß des Geistigen — es ist dasselbe, was das Geistige ist, aber auf entgegengesetzte Weise, nicht wesentlich, sondern figürlich, nicht qualitativ sondern quantitativ, nicht als Intensum, sondern als Extensum. Es ist also sein Symbol — der Begriff des Quantitativen ist das Symbolische. Die Erscheinung ist das Symbol des Wesens — dieses ist sein Leben, es ist die Form und das Mittel des Lebens, das in ihm lebendiges Leben ist.

Es ist jedoch einzusehen, daß diese Anlage und Bestimmung

im Quantitativen, Körperlichen zu erscheinen, und in sich seiend zugleich außer sich zu sein, und das Insichsein im Außersichsein zu vermitteln, da nicht sich ausführen kann, wo überhaupt auch im Wesen noch nicht die Anlage einer Aeußerlichkeit ist, wo noch die Negativität nicht wirksam angelegt ist, sondern sich unmittelbar in die Einheit auflöst — also im Transscendenten. Die Möglichkeit für das Wesen, auch zu erscheinen, beruht wesentlich darauf, daß es ein solches sei, das in sich die Negativität oder die Aeußerlichkeit als wirkliches und wirksames, unterschiedliches Moment in sich involvirt. Diese im Geiste innerlich involvirte Aeußerlichkeit gibt ihm nun auch die Möglichkeit, sich zu entäußern zu einer Erscheinung und Leiblichkeit. Sie ist eben die innere Wurzel und das schöpferische Princip der Materie, als der Grundlage aller Leiblichkeit; sie ist die innere Wurzel der Materie, die als solche zwar alle Formen der Potenz nach in sich hat, die aber in ihr noch im Bildungsstreite befangen liegen, und aus diesem von ihr allein aus nie zur Evolution, nie zur gestaltungskräftigen Offenbarung kommen; sondern erst die Einheit in ihren Bestimmungen und Relationen prägt sich und diese in ihr als Formen aus, und erhebt so den rohen Stoff zur geordneten organisirten Leiblichkeit. Die Materie ist die Voraussetzung, daß das Wesen erscheine; so wie das negative Sein die Bedingung und innere Voraussetzung, daß das positive in sich actuos ist. Das Wesen erscheint in der Materie und durch sie, aber nicht die Materie ist seine Erscheinung, sondern die Form und Organisation in der Materie oder vielmehr die geformte und organisirte Materie eben durch ihre Gestaltung und Organisation.

Wir stellen uns jedoch unter „Körperlichkeit" immer nothwendig zunächst ein grobes Massiges mit eigenen Trieben und Bewegungen vor, durch die es dem Geist sich geradezu entgegensetzt und ihm widerstrebt, weil uns eben keine andere Körperlichkeit bekannt ist, weil unsere mit dieser stets erfüllte Anschauung für irgendeine andere keinen Raum hat. Aber wir haben hier nicht der Gewohnheit und Bequemlichkeit, eine Sache uns vorzustellen, zu folgen, sondern der Strenge des Begriffs. Diese schließt hier die Anwendung einer solchen Vorstellung aus. Denn es ist hier ja eben immer der Geist unmittelbar selbst das Lebensprincip seiner Körperlichkeit, und es kann daher diese auf keine

Weise ihm als ihrem unmittelbaren Lebensprincip heterogen sein oder ihm widerstreben. In der That, auch in der Natur widerstrebt die natürliche Körperlichkeit niemals ihrem eigenthümlichen Lebensprincip. Vielmehr sind alle Bestimmungen, die in ihr zu Tage treten, nur die unmittelbaren Lebensäußerungen dieses Princips, die Ausführung seiner innern Zustände und Relationen. Wenn dagegen diese Körperlichkeit dem Geiste widerstrebt, so widerstrebt sie ihm, sofern er ein Fremdes ist, ein fremdes Princip, das nicht ihrem Princip homogen ist, oder vielmehr dieses ihr Princip widerstrebt in ihr und durch sie dem Geiste als einem Fremden. Wir haben somit hier nicht an eine Körperlichkeit zu denken, die unserer gegenwärtigen gliche oder mit ihr identisch wäre. An eine andere Körperlichkeit haben wir zu denken, deren innerstes Princip eben der Geist ist, die der Geist immer in sich und unter sich setzt, in der er immer nur seine, die geistigen Bestimmungen ausprägt, und die nur eine innere Selbstfiguration und Bewegung des Geistes selber ist. Diese Körperlichkeit hat also nicht die Eigenthümlichkeit räumlicher Exclusivität und Aeußerlichkeit, ihr Charakter ist wesentlich Concrescion, Gemeinsamung und Durchdringung — die Aeußerlichkeit, die Exclusivität und Localität ist vielmehr in ihr nicht wirklich, sondern nur figürlich oder spectral, sie wird immer durch die allgemeine Penetranz und Penetrabilität als wirkliche aufgelöst, und die Körperlichkeit kann diese ihre specifische Eigenheit in keiner Weise wirklich ausführen und bewähren. Sie ist ebenso geistig, wie die irdische Körperlichkeit natürlich ist — sie ist als Mittel des Geistes selber geistig, und in und mit ihr ist der Geist eben der ganze concrete Geist. Es ist nämlich, wie wir auch später noch sehen werden, der Geist das, sich, seine Concretheit und intense Totalität aller Aeußerlichkeit gegenüber, wie in jeder Aeußerlichkeit zu behaupten, und somit auch die Aeußerlichkeit nur zu einem innern Moment und Mittel seiner Concretheit und Intensität aufzuheben, während das Princip der Natur, das an sich allerdings auch intense und insofern geistig ist, doch eben ohnmächtig gegen die Aeußerlichkeit, gegen die Differenz im Insichsein wie im Außersichsein, im Wesen wie in der Figur oder Erscheinung ist, und seine innere Einheit und Concretheit immer nothwendig in diese aufhebt und als Centrum die Pe-

ripherie nicht in sich concentrirt und concentrisch gestaltet, sondern als solches sich immer in die Peripherie disseminirt, somit nicht als Wesen und Princip in der Peripherie waltet, sondern in der gebildeten Peripherie nur als Form unmittelbar präsent ist.

Dabei findet sich nun auch noch Folgendes. Wenn alles reale geistige Wesen immer zugleich und in Gegenseitigkeit subjectiv und objectiv ist, dieselben Kräfte als intellectuelle hat, die es als Kräfte der Realität führt, und wenn es nun, wie wir sahen, auch quantitative Bestimmungen, wenngleich ganz flüssiger Art in und bei sich hat, und in und durch diese lebt und wirkt, so muß solche quantitative Bestimmungsfähigkeit auch nicht nur seinem reellen Sein und Walten, sondern auch seinem ideellen, intellectuellen zugeschrieben werden. Es muß also auch in der Vorstellung räumlich darstellen und gestalten können — es muß nicht nur einen Begriff von Quantität und Raum haben, ja es muß nicht nur sich Quantitatives und Räumliches ideell nachzubilden im Stande sein, sondern es muß a priori in ihm eine räumlich vorbildende Kraft sein, welche wie der Begriff alle reale Production geistiger Potenzen, so alle solche körperlicher Gestaltung innerlich vorbereitet. Diese vorbildende schöpferische Kraft würden wir wol nicht unpassend als „Phantasie" bezeichnen können. Die Gebilde der göttlichen Phantasie werden danach den leibschöpferischen Kräften die innern Formprincipien, durch die jene innerlich determinirt und dirigirt, also damit eben erst wirkungsfähig, wirklich schöpferisch werden. Denn allemal ist ja das Ideelle die Form des Reellen, durch die dieses erst wahrhaft wirklich und wirkungsfähig wird. Das Reelle ist die Macht, die Potenz, aber die Form, die sich als solche vom Reellen unterscheidet, und als ein Anderes mit ihm in Einheit geht, oder sich mit ihm vereinigt und vermählt, ist der Actus, nämlich das Agens, durch das die Potenz erst agirt und in dem sie actuell wird. Denn die Potenz hat wol die Form in sich, aber vermag sie nicht hervorzubringen und so auch sich selbst nicht auszuführen; die Form nur, wenn sie schon als an sich selbst vollendete zu der Potenz tritt, actualisirt die Potenz.

Wie wir uns nun auch das Hervorgehen der Erscheinung im einzelnen zu denken haben, das scheint ohne weiteres klar zu sein, daß sie keineswegs stückweise hervorgeht. Wenn wir daher in der

Erscheinung oder Körperlichkeit, ebenso wie im Wesen oder Geiste Inhalt und Form, Reelles und Ideelles, und zwar hier als Materie und Gestalt unterscheiden, so werden wir sagen, daß nicht nur Gott, dem menschlichen Künstler ungleich, der die Materie von außen als ihm gegebene annimmt, selber, d. h. aus seinen innern Kräften die Materie hervorbringt, sondern daß er auch, ungleich demselben Künstler, der nur in die als solche schon bestehende Materie nachher und zwar auch von außen die Form hineinbildet, mit und in der Materie zugleich die Form, und zwar wie jene von innen hervorbringt, d. h. also die Erscheinung sogleich als ein Ganzes, als organisirte Stofflichkeit sofort hervorbringt. So wenig wie die innere Negativität ihrer positiven Bestimmtheit jemals vorläuft oder außer ihr als solche wirklich ist, sondern nur als in ihr wurzelhaft involvirt ist, so wenig ist die Materie als solche dort jemals wirklich, oder von der Form jemals getrennt, soweit nämlich dort überhaupt von einer Materie die Rede sein kann. Denn diese Behauptung sagt im Grunde auch nichts anderes, als was oben gesagt wurde, nämlich daß die Leiblichkeit immer nur eine geistige sein könne. Das nämlich, woher hier dem Stoffe die Form ist, das ist eben der eigentliche Lebenspunkt des Geistes, die concrete Einheit, die alle entzündete und sich widersprechende Differenz in sich aufhebt; und so ist eben der Proceß der Leibbildung unmittelbar hineingezogen in den innern Lebensproceß, und dieselbe Kraft, die die Einheit über die Differenz erhebt, erhebt auch die Form über den Stoff. Die Form aber ist hier auch die Organisation, d. h. nicht nur die äußere Gestaltung, sondern auch die innere Inspiration und Qualificirung. Denn auch insoweit lassen sich diese Werke Gottes nicht mit denen des menschlichen Künstlers vergleichen, als eben jene Lebenswerke sind, als sie also die äußere Form und Gestalt nur aus der innern Bestimmtheit und belebenden und qualificirenden Organisation hervorbringen. So wie auch die Werke der Natur in diesem Sinne Lebenswerke sind, in denen demzufolge äußere und innere Form, Gestalt und Qualität unterschieden werden. Denn das Lebensprincip der natürlichen Organismen hat nicht nur an und in sich seine Qualitäten, mit denen es wirkt, sondern es imprägnirt dieselben auch zugleich dem Stoffe auf solche Weise, daß auch, nachdem es sich von dem Organismus gelöst hat, also nach dem Tode,

doch dieser Organismus noch in seinen stofflichen Bestandtheilen, in seiner Stofflichkeit specifische eigenthümliche Wirkungen hervorzubringen vermag, wie wir das an den Arzneien sehen, die dem vegetabilischen oder animalischen Reiche entnommen sind. Was aber die mineralischen Körper betrifft, so sind diese nur Theile des Gesammtkörpers des Planeten, und stehen fortwährend unter der Inspiration der dem Planeten eigenthümlichen Beseelung, woher sich denn vielleicht auch erklären mag, daß jene als Arzneien ungleich wirksamer sind wie die vegetabilischen und animalischen Substanzen. [1]

Dem productiven oder organisatorischen Genie des menschlichen Individuums ist immer die Wirklichkeit als eine von ihm unabhängige Thatsache, zum Stoff der Realisirung seiner Ideen, (Grundlage des realen Bestehens seiner Productionen) oder zu dem Gegenstand seines bildenden Einflusses gegeben. Der Mensch hat nur das ideale Vermögen, das Vermögen des Idealen oder der Gedanken; die Wirklichkeit steht außer ihm ihm gegenüber. So ist also sein Schaffen und Organisiren mit einem unvermeidlichen Dualismus, mit einer Aeußerlichkeit und Einseitigkeit behaftet, die sich nun weiter auch so ausspricht. Die Idee in ihm zeigt sich als der Zweck, auf den nun die Wirklichkeit als Mittel eingerichtet wird, damit sie jene als Effect hervorbringt. Die Idee ist hier die Form, welche die Wirklichkeit gestalten und organisiren soll. Sie ist die Idee des ästhetischen, ethischen, politischen Künstlers. Diese ist in ihrer Göttlichkeit ganz und gar Selbstzweck, und die Wirklichkeit ist daher bestimmt, ganz und gar in ihre Darstellung aufzugehen. Aber in den Beziehungen des sinnlichen Egoismus, in der Technik und in der bloßen Calculation der Klugheit und des Interesses wird die Sache eine andere. Hier liegt in dem Gedanken eines Werkes oder einer That nicht selbst der Zweck dieses Werkes oder dieser That, sondern der eigentliche Zweck liegt in einem andern, dem Werk und That

---

[1] Ich spreche hier nicht von den Arzneien der Allöopathie, die bei ihrer Roheit und der Größe ihrer Dosen den großen Effect freilich sehr erklärlich, ihn aber auch ebenso zweideutig und gefährlich erscheinen lassen. Ich spreche von den Quint-Essentien der alten Aerzte, von denen die Homöopathie eine schwächliche Copie gegeben hat.

nur dienen sollen. Es tritt hier der Gesichtspunkt der Utilität ein, der eigentlich wesentlich den Begriff des Zwecks bestimmt, wie er gewöhnlich gefaßt wird. Zweck wie Effect, der Zweck, der Effect werden soll, den das Werk als Effect hervorbringen soll, fällt hier nicht in das Werk selbst, mit diesem zusammen, sondern außerhalb desselben — er ist nur ein dem Werk an sich äußerliches Maß, nach dem, auf das hin ebenso äußerlich das Werk eingerichtet und die Theile zu einem Ganzen geordnet sind. Es ist also nicht inneres Princip des Werkes, das Werk ist nicht eine Organisation, es ist eine Composition, ein Mechanismus, ein blos äußerliches Ganzes, das an sich reine Zufälligkeit ist, und nur die vernünftige Wesentlichkeit auf eine äußerliche abstracte Weise nachahmt, recht eigentlich der Affe derselben ist. Es ist dies die Sphäre der sogenannten Cultur und Civilisation, die als diese nur mit Unrecht so genannt wird, während die wahren Principien der Cultur allein in den das ethische und ästhetische Kunstwerk leitenden und inspirirenden Mächten gefunden werden. Ganz und gar klar muß es sein, daß mit dieser Art des Wirkens das göttliche Bewegen und Schaffen nicht die mindeste Analogie hat, und man kann vielmehr sagen, daß es nichts mehr abstößt und ihm entgegen ist als gerade diesem. Gott arbeitet nie und nirgends nach einem Nutzzweck, und so existiren in der Natur der Dinge überhaupt nie und nirgends Nutzzwecke, so wenig wie die Natur der Dinge ein Mechanismus ist. Ebenso wenig aber arbeitet Gott nach dem Gedanken als nach einem Modell; der Gedanke bleibt nicht außer der schöpferischen Bewegung als bloßes Bild in sich selbst stehen, sondern er vermählt sich unmittelbar derselben als inneres directives Princip. Denn in keiner Hinsicht ist eine wirkliche Aeußerlichkeit und Abstractheit in Gott, und weder ist im Gedanken die Getheiltheit, die der abstracten Reflexion eigen ist, noch ist der Gedanke von den realschöpferischen Kräften, ob auch unterschieden, doch nicht getrennt, und außer ihnen. Auch ist die Freiheit nicht von der Nothwendigkeit getrennt, sondern sie ist nur die Form der Nothwendigkeit, und der Exponent, der die Nothwendigkeit potenzirt und sie in einen höhern Werth setzt. Die Nothwendigkeit zeigt sich in der Freiheit als eine in aller Weise sich selbst immer anfangende und

mit sich selbst spielende. Die Nothwendigkeit ist eben in der Freiheit befreit von dem Zwang, von dem Müssen, und es ist nur das reine Sollen geblieben. Es ist nicht nothwendig immer, daß dies oder das Besondere werde; denn daß es wird, ist freies Spiel Gottes; aber es und was auch immer wird, ist doch immer allgemeingültig und vernünftig. Es ist nicht mit Gottes Walten wie mit jener Nothwendigkeit, jenem Müssen, durch das aus der Natur des Dreiecks die Gleichheit seiner Winkel mit zwei Rechten folgt. Ebenso nun bilden sich in Gottes Walten niemals blos Form und Verhältniß in den Dingen, sondern Form und Verhältniß bilden sich nur durch und aus dem Inhalt. Gott setzt nie die Dinge, ihr Wesen sei wie es sei, nur in irgendein Verhältniß äußerlich zu sich oder zueinander, sondern alle Wirkungen Gottes sind Organisationen, und die besondern Verhältnisse sind nur als Folgen aus dem Wesen. So kann Gott dem Sünder nicht verzeihen, sowie ein König etwa den Verbrecher amnestirt. Die göttliche Sündenvergebung ist unmittelbar selbst die Reinigung von der Sünde. Denn die Strafe ist nur die innere Folge der Sünde, die Beschaffenheit des Lebensprocesses im Geiste, die sich nach der Stellung bestimmen muß, die dem Ganzen der freie Wille der Creatur gibt, entweder sich in Gott oder sich in sich, in seiner Einzelheit bestimmend. Möchte auch Gott dem Sünder verzeihen und bereit sein, ihn aufzunehmen, wenn sich seine innere Constitution nicht ändert, wird er nie der Strafe entbunden sein. Allein so ist es nicht recht von Gott geredet. Sondern wenn wir bitten: Vergib uns unsere Schuld — so sollen wir denken: Reinige uns von ihr, von den Flecken unsers Charakters. Das ist allein Gott heiligen, wie auch göttlich denken. Denn das kann Gott nicht rühren noch bewegen, und bleibt Gott nicht nur unerhört, sondern auch ungehört, wenn ich, vor der Strafe mich fürchtend, Gott bitte, sie mir zu erlassen, und meine, wenn ich darauf nur fest vertraue, so verschlage es nichts, wenn ich künftig fortsündige. Sündige nur kräftig, aber glaube. Dieser Glaube ist ein nichtiges, werthloses, heuchlerisches Ding, ein Ding, das gar keine Kraft hat, und das nur dient, die Herzen zu verhärten. Sondern was Gott bewegt und wem Gott entgegenkommt, das ist

der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, nach göttlicher Gestalt, göttlicher Organisation. Und wie schon gesagt, so wie die Kraft des Samens den Leib, die Gestalt und die Organisation der Pflanze durch und aus sich selbst hervorbringt, so ist Gott die innerste und heilige Grundkraft der Welt, die aus sich nur Leben und Lebendiges und in ihrer Art, in göttlicher heiliger Art Lebendiges unablässig erzeugt.

Drittes Kapitel.

Metaphysik oder Realphilosophie.

Wir wissen, daß die Idee ist oder real existirt. Ihr eigenes Wesen aber ist nur ideal zu sein, und wenn sie somit real existirt, so muß sie doch ein reales Substrat, eine reale specifische Energie der Existenz haben, oder in einer solchen sein, durch die dann auch ihre Wirksamkeit, die Fortsetzung und Selbstbezeugung ihrer Existenz real begründet und erklärt wird. Wir wissen, daß das, was sich in unserm Bewußtsein und ferner im reinen Denken als Idee ausspricht, daß das ist oder real existirt, denn es ist als solche in unserm Bewußtsein als inneres Princip (— nicht nur als ideales Postulat, oder wenn es in ihm Postulat ist, so kann es dieses doch nicht sein, ohne auch vorher das Bewußtsein und seine Constitution und Tendenz selbst begründet zu haben; was sich im fertigen Bewußtsein und Denken als Postulat erweist, muß in ihm, ihm voraus sein Princip sein —) — es ist also jenes in unserm Bewußtsein als Princip, als schlechthin constituirendes und organisirendes Princip involvirt, ohne doch aus der einzelnen Existenz desselben oder seinen einzelnen Relationen erklärt werden zu können. Es begründet und erklärt das Bewußtsein, und wird nicht aus ihm oder einer seiner Relationen erklärt. Es ist also als selbständige Ursache in uns in unserer geistigen oder intellectuellen Existenz wirksam; insofern muß es selber existiren. Es kann aber auch gesagt werden, wenn es an sich betrachtet wird, daß es sein muß. Denn es ist das, was allein an sich und durch sich das Recht hat zu sein oder zu existiren, und in dem erst alles andere zu einem solchen Rechte kommt. Diese

Unterscheidung zwischen Wesen und Sein oder Existenz, welche hier zu Grunde liegt, scheint überhaupt nicht ganz berechtigt. Nicht zwar jedes beliebige Abenteuerliche ist; aber was als ein in sich ganzes, als ein wahres Wesen erkannt und eingesehen wird, das ist auch außerhalb der Erkenntniß und Einsicht an sich. Denn eine Erkenntniß, ein Begriff — also ein Begriff im Sinne der Erkenntniß, nicht als bloßes Schema — ist nur von Seiendem. Das Sein des Seienden ist zwar nicht im Begriff, sondern außer ihm im Seienden; der Begriff ist nur Bild, aber nicht Bild vom Wesen des Seienden, sondern vom seienden Wesen; denn das Wesen ist eines Seienden. Was sich nun in meinem Bewußtsein als Idee ausdrückt, das ist doch nicht blos an sich Idee; denn sich in meinem Bewußtsein ausdrückend, nimmt es die Form desselben an. Das Bewußtsein aber ist die eine Seite des Seins, dessen andere das reale Sein ist. Sonach ist die Idee zwar eine Seite dessen, was sich als Idee in mir ausdrückt, aber nicht dieses ganz, sondern es fordert, um ganz in mein Erkennen einzugehen, noch die andere Seite, die reale physische Beschaffenheit. Diese ist daher aufzusuchen, und wenn sie gefunden, so sind in dieselbe alle Bestimmungen der Idee, die als solche nur noch ideelle sind, aufzunehmen und in ihr zu Realbestimmungen zu erläutern. Dies ist eben die specielle Aufgabe des nun folgenden Theils der Philosophie des Absoluten.

Unter dieser Verhandlung ist man nun heutzutage gewöhnt, in der Idee nur das (sog.) Was, d. h. den substantiellen Inhalt und die qualitative Bestimmtheit zu sehen, wogegen in der Realität man nur die Existenz oder die Macht der Existenz wahrzunehmen im Stande ist. Genau genommen aber ist diese Betrachtungsweise lediglich eine abstracte und verkehrte. Denn in der Idee erblicken wir sowol die Existenz, wie in der realen Potenz den Inhalt und die Qualität; beide aber entsprechen sich durchaus und sind sich ähnlich, sie sind vielmehr Eins und Dasselbe nur unter verschiedenem Ausdruck, oder nach verschiedenen Seiten. In unserer Natur und Art ist es nothwendig begründet, daß wir, wie bereits früher erklärt, mit der Idee zu beginnen haben, und damit aller philosophischen Verhandlung den Grund legen. Sodann werden wir mit Sicherheit fortschreiten, diese Bestimmungen durch die realen Qualitäten zu ergänzen, zu denen übergehend wir aber die Grenzen unsers Bewußtseins, soweit wir es vor jeder Conception eines Andern voraus-

haben, überschreiten, und aus ihnen heraus in die Wirklichkeit gehen — also wenigstens zu Anfang den Gang a priori verlassen, um a posteriori oder inductiv zu verfahren. Indem man nun der realen Potenz alle Macht des Seins, d. h. Existirens beilegte, blieb für die Idee nur ein bildliches Sein, d. h. eigentlich gar kein Sein übrig, was man aber verschwieg, oder das Sein trotz der augenscheinlichen Unmöglichkeit doch stillschweigend setzte. Denn es ist klar, daß ein bildliches Sein nicht an sich ein Sein oder sein kann, sondern nur in und an einem Andern, das an sich ist. Dies aber wäre nur jene reale Potenz, und somit wäre die Idee eine Function, ein inneres Product derselben. Aber das konnte sie doch nicht sein, da jene ja gar keinen Inhalt und keine Qualität an sich hat, daher sie auch nicht die Ursache der Idee, sondern nur die Ursache der realen Repräsentation derselben in den besondern Dingen sein kann. Sonach setzte man also stillschweigend, was unmöglich war, die Idee als auch seiend neben die reale Potenz, und machte diese beiden zu den beiden selbständigen Principien der Dinge im Sinne des Dualismus. Wenn man aber nun auch von der realen Potenz sagte, sie sei nichts als die bloße indifferente Kraft der Existenz, so konnte man doch andererseits nicht umhin, ihr wieder Qualitäten beizulegen, indem man sie das positiv Dumme, Blödsinnige und die Ursache alles Bösen, d. h. des Egoismus der Existenz nannte, und zeigte somit, daß man mit einer Kraft, die ohne alle Qualität und ferner auch ohne alle Macht, d. h. ohne jeden Inhalt ist, den sie verwirklicht, ganz und gar nicht durchkommen kann, daß diese Qualität und Macht vielmehr in jeder Kraft und die Kraft selber sind, und daß man sich somit nur von der Abstraction des Verstandes täuschen ließ (die allerdings eben beides unterscheidet), wenn man sie für zweierlei ansah. Wenn man dann nun, wie wir sahen, das Moment des Realen mit der Existenz verwechselte, so verwechselte man dann mit eben dieser die Ursache des Bösen. Denn diese ist weder mit dem Realen noch mit der Idee ausschließlich verbunden, sondern mit beiden in gleicher Weise, wie wir wenigstens in der Entwickelung der Idee bereits die Anlage des Bösen nachwiesen, und sie liegt nicht in der Existenz, sondern in einer Art der Existenz, in einer Existenz, die sich gegen anderes ausschließt, und dieses negirt, was selbst der Erfahrung nach nicht jede Existenz überhaupt und als solche thut. Endlich nicht aus andern Gründen, sondern weil der

Dualismus an sich unbegründet und irrational erscheint, und alles System doch gekrönt werden muß, nimmt man seine Zuflucht dazu, die Kraft der Existenz und die Idee zu Attributen einer und derselben Substanz zu machen; allein was diese Substanz sein soll, und wie sie sein, d. h. nur existiren soll, da ja alles Seinkönnen, alle Kraft der Wirklichkeit in der realen Potenz ist, das ist in keiner Weise einzusehen. Auch zeigt sich dieselbe durchaus nicht in ihren Attributen wirksam, auch nur indem sie sie zusammenführte. Denn das besorgen diese schon an sich selbst. Endlich wird auch nicht die, wenn irgendeine organische Beziehung statthätte, nothwendige Folge zugegeben, daß nämlich die Substanz nothwendig durch die Verbindung ihrer Attribute, so nämlich wie diese sind, zu einem Bewußtsein kommen müßte. Die Substanz ist nur eine todte Folie, nur ein abstractes Schema, ähnlich wie die rationale Psychologie des alten Dogmatismus von einer Substanz der Seele spricht, die in der That nur die Folie der Seelenvermögen ist, oder vielmehr nur das Schema des Verstandes, das diese Mannichfaltigkeit unter eine Einheit bringt, und nun diese Einheit, die nur subjective Form ist, als angebliches Princip willkürlich voraussetzt. Jene Substanz ist also nur ein Product des die Vernunft nachahmenden Verstandes. Ein Dualismus ist nun freilich dieses System nicht, aber doch ist es auch kein Monismus, weil die Substanz ja eigentlich nie Subject wird und ihre Attribute zu Momenten in sich deprimirt. Ein Dualismus ist es nicht, und wenn man also jene Substanz gelten lassen will, und ihr also mehr Werth beizulegen geneigt ist, als sie eigentlich beanspruchen kann, mehr Werth, als bloße Formel zu sein, und ein künstlicher unnatürlicher Zusatz, ja eine Inconsequenz, ein Ueberspringen von einem Gebiete auf das andere, von der Empirie in die allerleerste Abstraction — wenn man also dazu geneigt wäre, so könnte man das System, wenn es erlaubt ist, diesen Namen (des Systems) auf etwas anzuwenden, das nur ein Gewebe von sich widersprechenden Einfällen, von lauter Widersprüchen und Denkunmöglichkeiten ist — man könnte es also Hermaphroditismus nennen. Denn in der That soll die reale Potenz die männliche Zeugungskraft, und die Idee das Weibliche darstellen. Der Leser wird ohne Zweifel errathen haben, was mit vorstehender Polemik gemeint ist. Die „Philosophie des Unbewußten" von E. v. Hartmann hat in der letzten Zeit viel

Lärm von sich gemacht, was nur zu erklären ist, wenn man weiß, daß die wahrhaft philosophischen Bildungselemente längst der Bildung der Zeit und ihrer Vertreter in der Literatur und Kritik verloren gegangen sind, und daß diese dafür andere Momente (nämlich einer gehässigen Negation alles Heiligen und Edeln) vielfach in sich aufgenommen hat, die jeden nur mit einigem Glanz des Raisonnements auftretenden Unsinn, wenn er ihnen entgegenkommt, und sympathisirt, höchst willkommen und preiswürdig erscheinen lassen. Und wir würden uns auch mit solchem Widersinn nicht so lange beschäftigt haben, wäre es nicht um des Beifalllärms gewesen, der seinetwegen erhoben wurde, und der es zu einem Ereigniß des Tages machte.

Wir haben jedoch noch einiges hinzuzufügen, das nicht nur dieses besondere System, sondern auch andere Versuche derselben Richtung und Tendenz betrifft und trifft. Denn wenn wir davon absehen, daß höchst einseitig, ja falsch die Idee als der „Mechanismus der Logik", das System der Zweckbestimmungen dort definirt wird, also ihre Nachahmung im Verstande, der Schatten, den sie in den abstracten Verstand wirft, mit ihrem Wesen verwechselt wird, so ist noch einiges darüber zu sagen, daß sie schlechtweg nur als Vorstellung von vornherein, hier wie anderswo, genommen wird. Die Idee ist nicht eine Vorstellung; und wenn sie in uns auch schließlich unter der Form der Vorstellung sich darstellt, so ist doch selbst in uns diese Form nicht ihre erste Gestalt, sondern ihre erste Gestalt ist in der Anschauung, in der das Anschauende mit dem Angeschauten unmittelbar Eins ist. An und für sich aber hat die Idee mit einer Vorstellung ganz und gar nichts gemein. Sie drückt an sich nur eine bestimmte Art der Existenz aus, nämlich die vernünftige, nothwendige und allgemeine, und ist an sich gänzlich unabhängig davon, ob sie in irgendeiner (universellen oder speciellen) Sphäre zur Vorstellung gelangt. Die Idee ist oder drückt aus nur das bestimmte Wesen, die Vorstellung ist als Bild des Wesens nur eine secundäre Folge und Aeußerung, und setzt daher das Wesen nothwendig voraus; auch für sich genommen enthält die Vorstellung von der Idee eben in ihrer Art die Natur der Idee ganz in sich, und es wäre wol unmöglich zu denken, wie etwas, das seinem innern Wesen nach eigentlich der Idee nicht entspräche, ja widerspräche (wie der Schopenhauer'sche Wille) überall zu einer Vorstellung dieses Inhalts

gelangen könnte. Lächerlich aber wäre es zu behaupten, es sei ein solcher Inhalt überhaupt gar nicht, und was scheinbar so in der Vorstellung hervortrete, sei eben nur ein Reflex der Wirklichkeit, oder ein infolge irgendwelcher zufälligen Ergebnisse und Verhältnisse von ihr genommenes abstractes Schema.

Anderswo (bei Schopenhauer) soll die reale Potenz die Kraft der realen Existenz wol auch zugleich die Macht haben oder sein alles Existirenden, aber sie soll von vornherein aller idealen Bestimmtheit, jeder der Idee entsprechenden Qualificirung entbehren — sie soll ohne alle innere Nothwendigkeit und Vernünftigkeit nur in blinden, zufälligen, willkürlich täppischen Bewegungen aus sich herausgehen. Aber hier könnte wol gefragt werden, wie denn in aller Welt diese Kraft es zu Wirkungen und Productionen, zu irgendeiner spontanen und fruchtbaren Evolution bringen soll, wenn sie der Qualität der Idee, d. h. der innern wesentlichen Einheit entbehrt? Diese ist nothwendig vorausgesetzt, wo ein wirklich *schöpferisches* Princip eintreten soll. Und es ist nur eine Folge, wenn weiter zu behaupten ist, daß auch ohne Selbstbewußtsein solche Spontaneität, und Fruchtbarkeit undenkbar ist; denn das Selbstbewußtsein ist nur die durch sich selbst gesetzte und somit realisirte, die actuelle Einheit. Das Irrationale, das Böse, der Zufall ist nie und nimmer weder spontan noch productiv, es ist nur der Stachel und das Mittel der Spontaneität und Productivität, nicht diese selbst. Und so zeigt sich jene Behauptung denn auch in der Anwendung als ein unverkennbarer Widerspruch. Denn wenn das Einzelne nun erklärt wird nach seinen einzelnen Bestandtheilen als der Wille, diese oder jene Relation ein- und anzunehmen (z. B. wie das Faulthier als Wille, auf Bäumen herumzuklettern oder wie sich diese drastische Malerei sonst ausdrückt), so setzt doch die Zusammenstimmung, in die er das Einzelne sowol in seinen einzelnen Theilen, wie zu anderm und dem Ganzen erfahrungsmäßig setzt, und *durch die allein der Wille sich realisirt oder zu seinem Zwecke kommt*, in ihm eine vernünftige rationale Constitution voraus, und man sieht klar, daß ohne eine solche er seine Absicht niemals erreichen könnte.

Jedoch wir wollen uns dabei nicht länger aufhalten. Die beste Widerlegung eines Systems ist ja bekanntlich immer ein anderes, in dem das Uebertriebene in sein Maß und seine Grenze, das

Verrückte oder Entstellte in seine Ordnung gebracht ist. Soviel sehen wir klar und erfahren es von allen Seiten unabwendbar, daß nichts ist, was nicht durchaus und unabläßig thätig ist, ja vielmehr daß es eigentlich gar keine Wirklichkeit gibt, die nicht selber nur inneres und äußeres Bewegen und Thun wäre — nicht zwar wiederum ein abstractes leeres Thun, ein zielloses, weil grundloses Thun (denn was in sich nicht bestimmt ist, das hat auch keine Bestimmung), sondern ein inhaltlich erfülltes und ein qualitativ bestimmtes, seinen Inhalt immer in und durch seine qualitative Form auseinandersetzendes, d. h. ein organisches Thun. In der Natur der Dinge, wo sich die Wirklichkeit, das Lebendige und Wesenhafte, immer bildet und selbstbildet, gibt es überhaupt gar nicht ein solches leeres abstractes Bewegen oder Thun, sondern nur in einer abstracten und äußerlichen Beziehung, die sich als letzte Folge aus jenem constituirt; in dem Bereich der mechanischen Kräfte ist solches möglich. Doch darauf gehen wir noch später des weitern ein. Es handelt sich uns zunächst nur um das Thun als solches und das ihm zu Grunde liegende Princip, über dessen weitere Bestimmungen wir alsdann des nähern immerhin verhandeln können. Zunächst erfahren wir, wie der Geist unabläßig thätig ist; unendlich spinnt sich der Faden des Denkens und schlingt sich in tausend Verbindungen und Figuren. Selbst im Schlafe fährt der Geist unabläßig fort thätig zu sein, wo doch vielmehr eine Unthätigkeit einzutreten schiene. Wir nehmen das ganz zweifellos im Halbschlummer wahr, wo das Erwachen immer nahe ist, und sich das grelle Licht des Tagesbewußtseins mit dem dichten Dunkel des tiefen Schlafs zu einer weichen halbdurchsichtigen Dämmerung mischt. Denn wir wissen ganz genau, wenn wir, wie so leicht geschieht, wieder etwas ermuntert werden, daß wir immerfort gedacht, immerfort Gedanken und Bilder gesponnen, wir wissen, daß wir soeben ganz in ihrem Zusammenhang waren, ja einzelne Bilder und Begriffe haben wir noch mit uns hinübergenommen, aber wir vermögen sie nicht mehr zu sammeln, weil eben, wie wir fühlen und uns besinnen, die Verbindung eine ganz andere war, als sie im wachen Zustande ist, weil also auch ein ganz anderer Verknüpfungspunkt für und in denselben wirkte, weil somit schließlich das Bewußtsein wenn auch nicht ein anderes, so doch in eine ganz andere Lage, ein ganz anderes Verhältniß gebracht war. Und das scheint auch die Ursache zu sein, warum

wir uns der Gebilde des Halbschlummers nur halb dunkel und zusammenhangslos erinnern, die aber des scheinbar traumlosen Tiefschlafs, der ebenso wol seine ruhelose Geschäftigkeit haben muß wie jener, gänzlich vergessen werden, und für uns wie gar nicht da gewesen sind. Der Schlaf ist eben nur der Uebergang des Bewußtseins in eine andere Lage, ein anderes Verhältniß, in allen Verhältnissen ist das Bewußtsein dasselbe, und wie es nie müssig ist im Wachen, so ist das auch im Schlafe ebenso wenig seine Art. Der Geist zieht nämlich im Schlafe sich und seine Thätigkeit lediglich aus den Sinnen, die ihn peripherisch binden, zurück, und centrirt sie in einem andern System des Nervenleibes, das zu dem cerebrospinalen, dem Mittelpunkt der Sinne, in einem polaren Gegensatze steht. Er überträgt sie aus dem Verhältniß der Mittelbarkeit, der Aeußerlichkeit und Abstractheit des einen gegen das andere, der bewußten Willkürlichkeit und Reflexion in die Unmittelbarkeit, die Region des Instinctiven. Die Bilder, die uns im Halbschlummer kommen, gruppiren sich frei und nach eigenem Bewegen; der Geist macht sie sich nicht, d. h. er macht sie nicht nach Willkür, stellt sie nach Belieben, fördert und hemmt ihren Fluß, sondern sie quillen freiwillig aus dem Geist hervor und überfluten ihn, der Geist macht sie, aber unwillkürlich. Inzwischen fahren doch die Nerven und ihre Centra fort, organisch thätig zu sein; aber ungestört, unabgelenkt von den Bewegungen des Geistes, der nun eins mit ihnen ist, wirken sie in gesättigter Sicherheit und ungetheilter Fülle für den organischen Lebensproceß, in dem sich nun die heilsamsten Effecte ausführen, so wie ja auch im Schlafe die Lebenskraft als vis mediatrix naturae recht eigentlich in ihre Kraft tritt und die großen Krisen der gefährlichsten Krankheiten zum heilsamsten Ausgang geleitet werden.

Ebenso ist nun auch um und außer uns alles rastlos thätig, und nicht Ein Punkt ist je in starre absolute Ruhe versunken. „Nur scheinbar steht's Momente still." Der Stein, der dem chemischen und dem krystallitischen Processe verschlossen ist, in ihm wirkt doch die Schwere, in ihm wirkt die Cohäsion, die, wenn sie nur innehalten wollte einen Moment zu wirken, sofort das Zerfallen, ja die völlige Auflösung verursachen würde. Nichts verharrt, alles fließt — „nur scheinbar steht's Momente still".

Allein die Idee scheint in ihrer Einfachheit doch absolute Beharrung zu bekunden, und möchte auch ohne Beharrung irgendetwas

erkannt werden können? Wenn nichts Festes wäre, und alles schwankte im Fluß zwischen Sein und Nichtsein, wie möchte etwas erkannt werden können? Allerdings, es soll nicht behauptet werden, daß in der Bewegung nicht auch Ruhe sei, aber daß die Ruhe auch nie sei ohne Bewegung. In der Einheit ist Ruhe, aber die Negation, die bei ihr ist, und zu ihr gehört, die macht sie laufend, sich regend und quellend. Die Idee ruht nur scheinbar, nur da scheint es, daß sie ruhe, wo sie zum bloßen abstracten Begriff, zum leeren Schema des Verstandes erstarrt. Sie an sich treibt eben unabläßig und durch ihr inneres Wesen aus sich heraus, indem sie ihrer Unmittelbarkeit sich entledigen will. Und wenn sie von neuem zur Einheit, also zur Ruhe sich durchgerungen hat, und so nun erst wirklich und concret ist, so ist sie dies doch nur so, indem sie den Gegensatz, die Spannung, die Bewegung, das unabläßige Widerspiel, und den Uebergang von der abstracten Einheit zu dieser Unruhe immer in sich und unter sich hat; sie ist in Wahrheit nur Ruhe in der Bewegung. Denn es kann nie etwas sein und bleiben, wenn nicht die innern organischen Bedingungen, in denen und durch die es dieses ist, zugleich in und unter ihm sind. Wenn sich etwa wo die Bedingungen oder Ursachen von dem Effect mit dessen Hervorgehen trennen, so sind sie eben nicht diejenigen, die hier gemeint sind, die innern Bedingungen; sie stehen nur in einem äußern Verhältniß der Veranlassung, nicht in einem innern wesentlichen nothwendigen Verhältniß. Diese innern wesentlichen Bedingungen, wenn sie vernichtet oder aus dem Zusammenhang des aus ihnen Hervorgegangenen ausgeschlossen, nicht in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit eingeschlossen, würden, so würde auch das aus ihnen Erzeugte nothwendig das Dasein verlassen. Und wenn nun dieses aus seinen Bedingungen entbunden, nun vielmehr Herr derselben geworden ist, und sie sofort in seine Macht organisch genommen hat, so setzt es nun selbst immer seine Bedingungen sich voraus, es erregt den Proceß und seine Factoren, die es nun zu Momenten in sich gemacht hat, nur immer selber wieder von neuem, und ist nun erst in diesem beständigen Voraus- und zu Grundsetzen seiner Bedingungen, in ihnen also ist es, was es ist, das wahrhaft Wirkliche und Lebendige. Nur also indem es zugleich wird, ist es. Das wahre wirkliche Sein ist immer das, was aus dem Werden immer ist, was aus dem Werden oder vielmehr in dem Werden und durch das Werden sich immer

zum Sein erhebt. Das nun kann schon in der Idee nur als solcher erkannt werden. Daher ist es so gänzlich falsch der Idee Stabilität zuzuschreiben und einem andern die Bewegung. Die Idee hat auch nur in der Bewegung die Ruhe, im Proceß das Sein; und die Stabilität ist ihr ganz und gar zuwider.

Wenn wir nun also die Realbestimmung des Seins entdecken wollen, so müssen wir in unserer Erfahrung nach einem Solchen suchen, das sowol den entschiedenen Charakter der Unmittelbarkeit, der Erstigkeit hat, als auch in dem das Thun zum Sein gehört, und das nur insofern wirklich ist, als es wirksam, thätig ist. Daß wir uns nun nicht im Mittelpunkt der Dinge selber befinden, sondern nur außerhalb, sodaß diese als gegebene, wie sie schon im Resultat fertig sind, an uns herantreten, das darf uns nicht schrecken. Wir sind zwar nicht im Innern der Dinge, aber wir sind in uns ein Inneres, wie die Dinge ein Inneres haben, und das Innere, das wir sind, ist dasselbe, was das Innere der Dinge ist, nur in der Relation verschieden. Dies ist das sichere Ergebniß der Betrachtungen, mit denen wir im ersten Kapitel unsere Abhandlung eingeleitet haben.

Nun, ein solches Princip finde ich in mir, das ist der Wille. Denn ich sehe, daß alle einzelnen und besondern Acte, die meine Seele sei es in sich, sei es nach außen gegen ein anderes vollzieht, von dem Willen regiert, bewegt und in ihrem ganzen Verlauf und Zusammenhang getragen sind — wenn ich also nachdenke, einen Begriff von einer Sache mir bilde, oder einen Gedanken ausspreche oder endlich einen Gedanken in einer That ausführe und vollziehe. Daher schließe ich, daß auch die einzelnen Seelenactionen oder Kräfte, von denen jene einzelnen Acte die Bethätigung und Application sind, ebenso wol in dem Willen ihr Princip haben, — sofern sie aber mir nicht zur Wahl kommen, sondern mir nur schlechthin natürlich und nothwendig sind, dieses nicht in dem mittels der Anderheit des Gedankens sich bestimmenden Willen haben, sondern in dem Willen an sich, in dem Unmittelbaren des Willens, das die wahre Willenssubstanz ist. Denn dasselbe was sich als ein im Gedanken oder der Reflexion Vermitteltes zeigt, dasselbe ist auch das Ansichsein, das Wesen. Es ist nicht ein anderes Sein, das dort und das hier ist. Ist es dort der Wille, so ist es der Wille auch hier. Alle Anderheit und Mittelbarkeit weist auf ein Unmittelbares, ein Ansichsein; und was dort in der Mittelbarkeit ist, und was es

dort ist, das ist es auch in der Unmittelbarkeit, nur in der Art und Relation verschieden. Denn in der Mittelbarkeit wirkt es nur formell, in der Unmittelbarkeit vor aller Entäußerung, wo es ganz es selbst ist, und sich in seiner ganzen Wesenheit beisammen hat, da ist es Wesen und Form zugleich, da wirkt es somit auch substantiell — organisch und organisatorisch; es ist wahres Organisationsprincip. In der Mittelbarkeit, Objectivität nämlich, wird aller Inhalt bloße Bildlichkeit, und so wirkt die an sich von dem Inhalt erfüllte Kraft, indem sie darin sich vermittelt, eben auch nur formell und abstract. Nun sollen zwar beide Sphären ineinandergehen und sich gegenseitig erfüllen, aber in der That sind sie im Menschen getrennt und isolirt voneinander. So ist nun die Sphäre der Mittelbarkeit reine und bloße Entäußerung und Abstractheit. Diese Art des Verhältnisses wollte jene sich so nennende „Philosophie" des Unbewußten der Region des Principiellen, der metaphysischen Region supponiren. Wir sehen hier von neuem das völlig Einsichtslose dieses Versuches ein. Denn alle Trennung geht von der Einheit aus, und alle Abstractheit von der Concretheit, und wird nur das, als was sie sich zeigt, durch Isolation von dieser. So wie die Zeit für sich schlechthin begriffslos ist, und ihren Begriff nur aus der Ewigkeit erhält, indem sie von dieser abgeleitet wird — so wie alle Auflösung begriffslos ist ohne das Wesen, dessen Auflösung sie ist, und das daher einfach und concret ist.

So hat nun auch der Wille vor allen Sinnesformen, die sich mir erfahrungsmäßig darstellen, allein den wesentlichen Anspruch auf Unmittelbarkeit, Erstigkeit. Denn nur für das Wollen ist es nicht möglich, eine Ursache zu finden; das Wollen ist schlechthin unbedingt, bewegt sich nur aus sich und durch sich, und nichts kann es von außen als anderes bewegen, ohne daß das Wollen in es eingehe — einwillige, es bestimmt nur das Wollen, sofern und soweit es Selbstbestimmung des Willens ist.

Ferner ist, was den Willen betrifft, jedenfalls so viel klar, daß es ihm wesentlich ist, zu wollen, daß er durch seine Natur immer zum Wollen übergehen muß. Ein Wille, der blos Wille, das Vermögen zu wollen, und nicht auch immer wollend ist, ein solcher Wille ist gar nicht. Denn auch um nicht zu wollen, müßte der Wille erst wollen; er kann nur nicht-wollen, indem er nicht-

wollen will. Wir sagen von dem Willen, der nicht will, er sei unwillig. Unwille aber ist nur ein Verhalten des Willens, das selbst schon ein Wollen voraussetzt. Wie es dem Sein wesentlich ist, zu sein, so ist es dem Wollen wesentlich, zu wollen. Der Wille ist damit wirklich, daß er will, also wirkt, und je mehr er intensiv und extensiv wirkt, desto wirklicher ist er, desto lebendiger, wirkungsfähiger, kräftiger; in welcher Hinsicht es bekannt ist, daß die Kraft mit der Uebung wächst. Denn der Wille ist der Meister aller Kraft und Kräfte.

Zugleich ist nun auch das Wollen das wahre Thun. Denn was eigentlich in meinem Arm das Thätige ist, das ist der Wille. Das übrige ist nur ein Mittel, das dem Willen eine besondere Weise gibt, sich auszudrücken. Indem der Wille aber an dieses Mittel gebunden ist, verliert er selbst alle Substantialität und nimmt seine Substantialität nur aus dem Mittel. Das Mittel setzt ihn außer sich, wäre er frei und unmittelbar, so würde er sich als das wahre Thun auch offenbaren. Denn das wahre Thun ist das organische. Und so offenbart sich doch auch der Wille der sinnlichen Erfahrung in den Fällen, die außer der Regel sind. Denn in der Natur der Dinge ist keine Regel ohne Ausnahme. Denn jene ist lebendig, und keine Maschine; sie ist nicht einseitig, sondern vielseitig, sie weiß das Verschiedenste und Heterogenste in ihrem Proceß harmonisch zu verbinden. Sie wirkt aber in der That nie ausschließlich blos mittelbar, materiell, mechanisch, sondern auch unmittelbar, magisch, und bedingt in ihrem großen Ganzen die eine Wirkung durch die andere. Solche Offenbarungen geschehen nun in den erfahrungsmäßigen Einflüssen des Willens auf den eigenen physischen Organismus der Wollenden und auf andere physische Wesen. Denn wer weiß nicht als von einer bei jedem Schritt und Tritt sich neu bestätigenden Naturwahrheit von dem sogenannten Versehen der Schwangern, d. h. von der Wirkung der bloßen psychischen Imagination der Mutter auf die Bildung der Frucht, ferner von der Wirkung des Glaubens, sowie auch der Gemüthsaffecte, welche letztern doch lediglich auch als Zustände oder Bestimmtheiten des Willens zu begreifen sind, in dem fremden und eigenen physischen Lebensproceß? Das Eigenthümliche aber hierbei ist, daß ein absichtliches Hervorrufen von Bildern und Stimmungen nie von realer Folge ist, sondern

solche nur da sich einstellt, wo alle Reflexion ausgeschlossen ist, und mit einer gewissen Unmittelbarkeit, wenn nicht unbewußt, so doch ohne Unterscheidung und Aeußerlichkeit eines bestimmten Zweckes, auf den er es absieht, und die Mittel calculirt, der Wille in die Wirksamkeit oder den Affect eintritt; kurz, wenn er seine Bestimmtheit, seinen Zweck nicht außer sich, sondern in sich hat und mit ihm Eins ist. Daher kommt es, daß z. B. dem Magnetiseur oder dem Wunderthäter (— beide sind bekanntlich nur dem Grad der Intensität nach verschieden —) gegenüber einfältige Menschen, die nicht viel nachdenken, in denen der Verstand von vornherein unentwickelt ist, die erwarteten Wirkungen vollständig erfahren, welche hingegen bei Solchen, die sich des Reflectirens nicht entschlagen können, immer ausbleiben. Und so ist auch ja der (passive wie der active) Glaube eben eine solche einfache directe Richtung des Gemüths, in der durchaus keine Aeußerlichkeit, sondern Unmittelbarkeit und Identität ist. Daher finden wir auch die Frauen, die von Natur dieser Unmittelbarkeit geneigt sind, vorzüglich für Einwirkungen jener Art empfänglich. Wenn nun aber diese Bemerkung ihre Richtigkeit hat, dann ist ja ganz nahe gelegt, den Willen, der mittels der Reflexion und mit Absicht will, nur für eine Abart (Entäußerung) des Willens selbst anzusehen, dagegen den Willen an sich als durchaus organisch anzuerkennen, somit als einen sowol inhaltlich erfüllten wie qualitativ bestimmten. Und wir sehen, wie jene Ansicht, welcher der Wille nur eine abstracte Energie ist, die etwas außer sich will, das sie nicht in sich hat, nur eben auf diesem Standpunkt der Reflexion des abstracten Verstandes entstehen kann. Ferner nun auch erfahren wir solche Wirkungsweisen des Willens an den somnambulen Personen, deren Fernschau lediglich von ihrem Willen abhängt (— denn das sehen sie, wohin sie in ferne Zeiten oder Räume ihre Aufmerksamkeit fixiren —), und die sich durch eben ihren Willen auch eigenthümlich magisch manifestiren können. Denn diese Personen sind durch die Zustände, in denen sie sich befinden, eben ganz und gar in jene Unmittelbarkeit und Einfältigkeit des Wollens gesetzt, welche seine organische Wirksamkeit bedingt. Denn ihr ganzes Bewußtsein ist völlig jener Aeußerlichkeit entbunden, der dasselbe in dem gewöhnlichen Tagwachen durch die Sinne, die ihm diese excentrische Richtung einprägen, unterliegt. Gar nicht minder real und or-

ganisch sind aber auch die psychischen Einwirkungen des Wollens. Denn es ist bekannt, wie der fromme Zuspruch, der doch nur eine Action des Glaubens und der Liebe ist, bessert und heilt; und das „Dir sind deine Sünden vergeben" ist nur die psychische Parallele zu dem „Stehe auf und wandle".

Wenn es aber gewiß ist, wenn es eine Thatsache ist, daß der Wille organisch, d. h. substantiell und qualitativ alterirend wirksam ist, so dürfte wol gefragt werden, wie es ihm möglich sein sollte, eine solche Wirksamkeit zu entwickeln, es sei denn, daß er selbst substantiell erfüllt und qualitativ bestimmt, und zwar den Dingen, auf die er wirkt, analog erfüllt und bestimmt sei.

Gehen wir auf den Anfang zurück, allwo wir fanden, daß der Wille das Princip aller Fundamentalactionen und Vermögen der Seele sei. Ist er das, so ist er also doch nicht blos das Princip derselben als bloßer Actionen, Bewegungen, ein bloßes Princip der Irritation. Denn woher wären alsdann der Inhalt und die Qualität und Form, die sich in jenen Actionen darstellen, und wie käme der Wille zu ihnen? Wie anders kann er zu ihnen kommen, als indem er sie eben in sich selber hat, und aus sich nimmt? Dieser Inhalt und diese Qualität sind eben Inhalt und Qualität des Willens, sind eben der Wille selber, oder selber Wille, und setzen sich im Wollen auseinander, und gehen in das wirkliche Dasein hinaus. Ein Wille, der keinen Gegenstand hat, ist ein Nichts; der Gegenstand gibt ihm erst die Macht, zu wollen; an sich als bloßer abstracter Wille ist er haltungslos, der Gegenstand gibt ihm das Mittel der Fixation, und damit die Wirkungsfähigkeit. Ein Wille aber, der an sich ganz abstract, den Gegenstand nur außer sich hat, ein solcher ist im Grunde ebenso impotent; er kann nämlich nie den Gegenstand fassen, ihn auf sich beziehen und anziehen, da eine Relation nur da eintreten kann, wo sie zuvor in den Qualitäten der sich Referirenden angelegt und begründet ist. Ein Wille, der den Gegenstand außer sich hat, ist nicht mehr an sich, sondern selbst außer sich. An sich ist der Wille nur da, wo er selbst alles ist, selber allen Inhalt und alle qualitative Bestimmtheit in sich hat und diese als Wille ist. Nun kann sich erst alle Vermittelung und Unterscheidung, und darin alle Relation von dieser Unmittelbarkeit aus ergeben, und somit auch die, in der der Wille einen Gegenstand außer sich hat, d. h. in

der ihm sein eigener Inhalt äußerlich und objectiv zum Gegenstand wird. Ganz analog spiegelt sich dies auch in den Erscheinungen der Natur wider. Denn auch hier hat das Innere alles in energischer Concentration an sich in sich, und führt in der Entwickelung nur seinen eigenen Inhalt, sich selber aus. In dem Ding an sich — und der Wille ist ja das Ding an sich — ist keine Unterscheidung, keine Relation, keine Aeußerlichkeit und äußere Gegenständlichkeit. Ebenso ist hier auch das innere bestimmende Maß der Bewegung kein objectiv vorgestelltes Motiv, sondern eine innere Qualität. Die Art des Verhältnisses, in das wir uns zu diesen oder jenen wirklichen Dingen setzen, das wir in ihnen und in Bezug auf sie durchsetzen, finden wir in unserm Innern in einer Unmittelbarkeit des Wesens angelegt. Unsere Motive und reflectiven Bestimmungen sind nur modificirte Folgen dieses Wesens. Wenn aber uns die Wirklichkeit als Gegenstand ein Gegebenes ist, so hat Gott alle Wirklichkeit unmittelbar selber an sich, und ist aller Wirklichkeit eigenster Inbegriff. Aus sich setzt er sie heraus, und bestimmt sie mit und nach den Qualitäten, die er an sich oder wesentlich hat, deren Wesen er ist, und diese Qualitäten, wissen wir, sind die ethischen und vernünftigen. Das Absolute (Gott) ist der Wille, der Alles ist, oder die Kraft ist von Allem, und zwar dies in einer wesentlichen ethischen oder vernünftigen Bestimmtheit.

Im Denkproceß, der unablässig sich entspinnt, geht nicht nur unendlich Verschiedenes auf, das eine weichend, um dem andern Raum zu machen, jedes in sich selber wechselnd, und zu reichern oder höhern Bestimmungen fortschreitend, sondern der Gedankenproceß bewegt sich auch, wie wir sahen, wesentlich in Contrapositionen, die er in seinen Gebilden immer setzt; er ist wesentlich ein durch alle Specificationen hindurchgehendes Auseinandersetzen und Verbinden von Gegensätzen. Eine solche Spannung und fruchtbare Verbindung entgegengesetzter Tendenzen, wie sie hier im Inhalt und Product des Denkens sich zeigt, begründet augenscheinlich aber auch die eigenthümliche Natur des Bewußtseins, welches der innerste zeugende Schos der Gedanken ist. Nicht minder ferner scheint auch, wie das Product des Denkens, und wie das Bewußtsein, welches die erste Wurzel des Denkens ist, auch die Bewegung und Action des Denkens für sich in einer Contraposition bestimmt zu

sein. Und zwar in der Contraposition einer innerlichen, involutiven und einer wirklich nach außen, d. h. in die Objectivität herausgehenden evolutiven Entwickelung, die wir etwa wie Meditiren oder Sinnen und Reflectiren unterscheiden. Denn aus der Allgemeinheit und Identität des Bewußtseins scheint das Denken zunächst mit einer entwickelnden Unterscheidung hervorzugehen, die noch völlig innerlich und in der Einheit der Bewegung einbegriffen und umfangen ist; dann erst hebt es sich hervor in bestimmter Individualisirung des Einzelnen, das nun nicht in der wesentlichen Einheit selbst begriffen, sondern diese nur in der gegenseitigen Wechselwirkung des Einzelnen formell in sich abbildet. Diese beiden Bewegungen aber bedingen sich gegenseitig und schließen sich ein; nur in beiden zugleich ist das Denken ganz, ein lebendiges und concretes. Endlich sehen wir auch leicht, daß auch in der Natur nicht nur immer unendlich Verschiedenes hervorgeht, in seinen Bestimmungen sich bereichernd und zu höhern Stufen fortschreitend, auch eins sich gegen das andere tauschend, sondern daß auch alle diese Fülle der Entwickelung wesentlich durch Contraposition in den Factoren und Principien desselben bedingt ist, und daß die Grundkraft der Natur nicht anders vorgeht, als sich in Gegensätze auseinanderlegend und aus und in diesen wieder zur Einheit zusammenwachsend, sowie denselben Gang in ihren einzelnen Producten auf deren specielle Art unendlich zu wiederholen. Wenn nun das innerste Princip aller Entwickelungen in Geist und Natur der Wille ist, der Gegensatz aber nur die Exposition der Identität sein kann, so können wir jetzt auch von hier aus über die besondere Natur und qualitative Bestimmtheit dieses Urwillens gar nicht in Zweifel sein. Es ist klar, daß die Natur dieses Urwillens nur die lautere Identität ist, in welcher Identität der Wille zugleich alles ist, und daß demnach auch in der Exposition seines Allinhalts der Wille diejenige Qualität, die seine eigenthümliche ist, immer nothwendig durchsetzt — die Einheit nämlich, diese in aller Weise durch alle Gegensetzung und Unterscheidung über ihr oder in ihr herzustellen strebt und herstellt. Der Wille zum Leben ist eine lautere Einfältigkeit, Klarheit und Gleichheit (— denn alle Wirre und Trübe kommt von dem Gegensatz und der Vielheit, die außer aller Einheit für sich ist, die ohne alle innere organische Verbindung, Verbindlichkeit und Bezüglichkeit in innerlich wider-

strebenden Tendenzen nur äußerlich zusammengebunden ist —), und in dieser Einheit und Gleichheit ist er alles; und was aus ihm Verschiedenes hervorgeht, es stellt doch nothwendig als Schluß wieder die Einheit als eine concrete oder sich doch in der Einheit oder als einig heraus.

Die (absolute) Substanz also ist Wille, und nicht nur ein wollender, abstract activer Wille, sondern ein organisirender, und nicht nur ein organisirender, sondern ein producirender, zeugender Wille. Was er zeugt, kann wieder nur Wille sein. Die Substanz ist nicht ein außerhalb der Bewegung — als gehöre diese wesentlich der Erscheinung an, ein täuschendes Spiel über ewig beständigen Tiefen — in ewiger Ruhe und Gleichheit Verharrendes; sie ist nicht jenes Starre, worin lediglich die Eigenthümlichkeit des abstracten nur im Verstande stehenden Begriffs ist, der nur Form, Schema und als solches ohne eigenthümliches Leben und ohne Proceß ist; vielmehr ist die Substanz eine lebendige Energie, die immer unablässig im Handeln und Bewegen herausdringt und fortschreitet, wie ein Feuer eine innige Wärme, die treibt und nicht ruhen läßt, sondern immer das Lebendige im Wachsthum über seine jeweilige Stufe hinausführt. So war auch den Alten Gott ein Feuer, das, wo es nicht gemäßigt wird, wie es im Licht, wo es seine regsame und allseitig bewegliche Triebkraft in eine ruhige Gleichheit auflöst, gemäßigt zu sein scheint, den innern Fortschritt des Lebens bis zum Umschwung in Rückschritt, Auflösung und Zersetzung überspannt, indem seine unruhige Kraft alle Schranke (Determination), in welcher eben das Lebendige, im Wechsel seine Totalität und Einheit wahrend, besteht und beständig bleibt, auflöst — ein Feuer, das also so in Wahrheit als verzehrendes offenbar wird. Denn in der That, der Wille, wenn er blos als solcher, als die nackte Energie wirkte und sich seiner reinen qualitativen Bestimmtheit (seiner Form und Determination) entkleidete, duldet schlechterdings kein Bestehen, sondern löst schlechterdings alles auf, was alsdann zu bestehen Suchendes von ihm nur als Widerstand empfunden wird. So aber ist der Wille auch nicht productiv; er ist nicht zeugend. Dies ist er nur, wo er in seiner innern wesentlichen Bestimmtheit, in der Einheit ist. Da ist er nicht nur der Wille, der das Vermögen von allem ist, sondern er ist der ideale ethische Wille, der in allem nur das Wahre,

Gute und Schöne will. Dieses ist eben das Productive, oder das, was alle Zeugung zur Geburt ausreift und vollendet. Es ist die Form, und alles wird nur beständig in der Form.

Also die Substanz ist eine lebendige Energie, die wesentlich im Handeln oder Thun fortschreitet und deren Thun immer lebendige Production und Organisation ist. Ihre Wirklichkeit ist nur ihr eigenes primitives, centrales Wirken. Das ist ihre Urthat, sich selbst zum wirklichen Dasein und damit auch zur Wirkungsfähigkeit in Bezug auf anderes (das sie in sich hat) zu erheben, und durch diese Urthat sind (somit) alle folgenden Handlungen bedingt. Ebenso wenig nun (wie jenes starre abstracte Sein), ebenso wenig ist die Substanz ein Materielles, Ausgedehntes. Dieses ist vielmehr ihr Außersichsein, in dem die Kräfte erlöschen und enden, auf dem als auf ihrer letzten Wirkung, die selber für sich kraft- und wirkungslos ist, sie sich stützen. Das Sichtbare ist geworden aus Unsichtbarem, das Ausgedehnte, Materielle aus den Kräften, aus den Kräften des Willens, die überall sind und nirgends.

Die absolute Substanz ist Wille, sie ist das schlechthin Innige, das vor aller äußerlichen Bezüglichkeit und Bestimmtheit, diese erst als *seine* Entäußerung setzt — in dem kein Raum, und das in keinem Raum, sondern schlechthin nur in sich selbst und es selbst ist. Vielmehr setzt es also den Raum als die Form seines Außersichseins, und wird von ihm nicht begriffen, auch nicht getheilt; es ist in Rücksicht auf ihn schlechthin überall und nirgends, im Raum auf unräumliche wesentliche Weise, nicht eigentlich in ihm, da es nicht räumlich in ihm ist, sondern ihn durchwohnend mit der innern organischen Gewalt über ihn und alles in ihm, in jedem Theil des Raums daher es selber und ganz. Es ist auch in uns nicht räumlich gegenwärtig, nicht wie der Punkt in seinem Umkreis; wenn es in uns ist, so ist es vielmehr in unserm geistigen Qualificiren, in unserm Wollen, Sinnen und Begehren, in unsern innern an sich raum- und zeitlosen Bewegungen, in den innersten Acten des Bewußtseins, der Gesinnung. Ist doch das Bewußtsein selber auch nicht etwas Räumliches, räumlich sich Vertheilendes, Ausbreitendes oder Concentrirendes; sondern es ist an sich über jedem Verhältniß der Ausdehnung, weder Punkt noch Sphäre, sondern beides zugleich, identisch, indem es schlechthin nur ein Innerliches Inniges (Intensives) ist. Und auf diese innerliche Weise hat es

auch Gemeinschaft. Wir freilich setzen alle unsere Vorstellung durch eine zwingende Gewöhnung und unwillkürlich zugleich in die räumliche Repräsentation, weil wir eben nur räumlich anschauen, nur Räumliches uns Anschauliches ist, und wir der innern Wesensschauung entfremdet sind. Aber eine solche täuschende Uebertragung ist schlechthin fern zu halten. Vielmehr haben wir uns mit aller Gewalt des strengen Gedankens dieser Gewöhnung zu entschlagen und die Bewegungen rein im Innern zu behalten.

Wir können gar nicht anders sagen, als daß das Allererste das Unmittelbare, wiederum das Allerletzte, hinter und über das wir schlechterdings nicht weiter hinauskommen können, daß also dieses Allererste oder Allerletzte der Eine absolute Wille ist, der zugleich schlechthin alles — alles als Wille und selber ist, der insofern auch nichts außer sich und neben sich hat, der auch nichts, was zu unterscheiden wäre, bereits in sich hat, der nur Eins ist, und in diesem Einen alles. Im Anfang ist nicht Verschiedenheit noch Beziehung (Relation), sondern nur Identität. Der Anfang von allem, das Unmittelbare ist das, in dem alles Eins ist, die All-Einheit. Das wirklich Alle, das in Relation und Verschiedenheit Viele, alle Relation und Verschiedenheit ist erst das Zweite und setzt jenes nothwendig voraus. In jener Identität nun ist alles wie gegeneinander aufgehoben, indifferenzirt, und so aufgelöst und zerflossen — da ist alles, d. h. da ist Unendliches, alles, was nicht nur wirklich da ist, sondern was auch real möglich ist. Der Eine Wille, der alles ist, ist nicht blos das, was da ist; denn dieses ist nicht alles; sondern er ist das, was sein kann, ob es ist oder nicht ist, und dies ist nothwendig Unendliches. Er ist selbst das Seinkönnen schlechthin, und dieses ist ohne Grenze. Die qualitative Unendlichkeit kann nur in der Quantität eben dieselbe Unendlichkeit involviren.

Der Wille ist Allheit in einer unsaglichen Einfältigkeit; er ist wesentlich eine einfältige Kraft, d. h. die Allheit oder die unendliche Vielheit ist in eine bestimmte Concentricität zusammengeflossen, und alle Lebensfülle ohne Ausschließung in Eine einfache Natur aufgelöst. Alle Verschiedenheit, somit alle Ausschließung in eine unendliche Theilnahme und Gemeinsamung auflösend, ist es daher auch nicht seine Art, sich zu versagen, sondern er ist das ewige Gut, das sich und seine Fülle überall und unbeschränkt ausgibt.

Und er ist die ewige Güte, weil, so wie er in sich die Einheit aller Differenzen und ihre Gleichheit ist, so auch diese, wo sie als wirklich heraustreten, immer in Einheit setzt, und damit sie in ihrer wesentlichen Totalität, die sie, sich selbst überlassen, nothwendig in ihre Theile zersprengen, integrirt. So also ist er nicht ein blinder, täppischer, indifferenter Wille, er ist ein Wille höchster Güte und Vernünftigkeit, lautere Liebe und Wahrheit. Aber in seiner Einfältigkeit, da gar keine innere Gegenheit und viel weniger eine äußere Gegenseitigkeit ist, da ist er dies alles noch nicht wirklich. Da ist er nur in einem stillen Wesen und Wallen und hat keine Neiglichkeit zu etwas, und ist ohne Begehrung und ohne Empfindung in einer ewigen Gleichheit und Ruhe. Aber wenn er sich spannt, und entgegengesetzte Directionen in sich erweckt, da geht er über in Bewegung und lebendige Regung, und wächst in und aus dieser in lebendiger und fruchtbarer Einheit wieder hervor.

Forschen wir den Grundactionen alles wirklichen lebendigen Daseins nach, in denen dieses immer hervorgeht und sich formirt, so finden wir leicht (und fanden bereits im Vorübergehen), daß solche zwei und zwar sich entgegengesetzte sind, sowol wo die Kräfte in sich wirken als wo sie sich materiell ausdrücken und vermitteln, in das (wesentliche oder auch räumlich sich repräsentirende) Centrum tendirende, also concentrische, contractive oder involutive, und von dem Centrum herausgehende und ihm flüchtige, excentrische, expansive, evolutive Action. Denn ob nun die Action sich als centripetal, resp. centrifugal, oder als contractiv, oder als involutiv u. s. w. zeigt, diese Erscheinungen sind zwar verschieden, aber was sich in ihnen darstellt unter verschiedenen Verhältnissen, in den verschiedenen Stufen und Sphären des Daseins — es ist doch nur die Eine Grundgestalt der Urfactoren des realen Daseins; alle diese Verschiedenheiten sind nur dasselbe unter verschiedenen Verhältnissen auf verschiedenen Stufen. Welche Verhältnisse nun aber hier im Urwillen ihre Stelle finden, ist leicht zu sehen, wenn wir erwägen, daß dieser Wille Eins ist und Alles. Das eben ist der Keim des Zwiespalts in seiner Einheit und Identität mit sich, aus welchem Keim nun unmittelbar ein Widerspiel im Willen hervorgeht, das Widerspiel eines involutiven und eines evolutiven Wollens, wo also das erste alle Fülle und Weite identisch zu-

sammendrängt und bindet, das andere aber aus der Bindung der Einheit, aus der Indifferenz heraustreibt in die bewegliche und mannichfaltige Fülle, und gleichsam das Keimen derselben im Wollen ist, aus der Gleichheit herauszukommen in die Anderheit und sich zu realisiren. Aber so ist es noch in keiner Weise real, objectiv, und wirklich unterschieden. Denn es ist noch im Wollen, und ist da nur ein inneres Wühlen, Treiben und Drängen — die Fülle, die in die Weite will, und doch nicht kann, der innere Schaffensdrang, die quellende Bewegung, die den Willen spannt und irritirt, aber noch nicht zur Ausführung zu kommen vermag. Denn nur mittels der Einheit als der Form, nur durch Determination ist Production möglich. Das determinirende Princip aber ist hier einseitig dem evolutiven entgegengesetzt. Dieses kann nur schöpferisch zur Ausführung gelangen, wenn es und sein Gegensatz, beide zugleich zu Organen gemacht sind, zu Organen des Willens nämlich, der sie nun in- und durcheinander bestimmt. Der Wille, solange er im Widerspiel ist, bringt es nicht zum schöpferischen Handeln; da ja die eine Bewegung und Tendenz die andere bindet, hemmt und stört. Er muß aus diesem Widerspiel wieder als Einheit hervorgehen, als diejenige Einheit, welche das Widerspiel in und unter sich hat, und sich in ihren Gegensätzen, in ihrer innern Differenz und durch diese als Einheit erhält. Erst diese ist nun die wahre fruchtbare Einheit, die nun der Einheit und des Gegensatzes, und der einenden und der sondernden Bewegung Herr ist, und dieselben ineinander bestimmt. Es ist die concrete und wahrhaft totale All-Einheit, und diese ist nun nichts anderes, als eben die Einheit der absoluten Person, die selbstbewußte und darin zugleich selbstmächtige Ichheit. Bewußtsein und Ichheit ist Selbstconcentration des Willens, durch die sich der Wille aus seiner Differenz und innern Spannung in sich selbst zurücknimmt.

Wenn wir sagen, es werde etwas gewollt, so setzen wir nothwendig ein Subject voraus, das eben dieses wolle. Dies kann nun eben nur der Wille sein; denn nur der Wille kann wollen. Nun aber gehört zu allem Anfang ein Wollen, und z. B. auch um vorzustellen, muß erst vorstellen gewollt werden. Und so zeigt sich, daß der Wille nicht nur das Subject des Wollens, sondern überhaupt das Subject ist. Nicht nur aber ist er Subject, sondern auch Substanz und Princip. Und so werden wir in der

Folge sehen, daß, um vorzustellen, nicht nur ein Wollen nöthig ist, sondern daß das Vorstellen selbst nur ein Wollen, eine bestimmte Relation des Willens ist. Die Substanz ist also Wille, nicht ein biceps oder anceps, ein Zusammenfluß aus Wollen und andern parallelen Fähigkeiten. Dies ist nur das Begriffsschema des Verstandes, der die Vielheit der Erscheinung unter eine Einheit der Form zusammenfaßt, sodaß jene das Reale darin, die Einheit aber nur subjectiv-logisch, irreal und unwirksam ist.

Jeder Wille aber will, so wie das Sein ist, und wollte er nicht, so wäre er nicht. Er kann aber auch nicht nichts wollen, denn das wäre soviel wie gar nicht wollen. Will er nun und will er nicht nichts — außer ihm aber ist Nichts, er ist Alles — nun so will er eben sich; das ist aber der ruhende Wille, der Wille, der sich will, mit sich selbst identisch ist, in dem Anfang und Ende des Wollens unmittelbar zusammenfallen und sich indifferenziren. Nun aber ist dieser Wille Einer, und ist auch Alles, Allvermögenheit. Darin liegt der Ursprung seiner innern Entzweiung. Denn indem der Wille nun an sich das ist, sich selbst zu wollen, so wird er nun auch nothwendig das, sich selbst als Einheit, und sich selbst als Allvermögenheit, oder die Allheit in seiner Einheit zu wollen. Daraus ist schon zu erkennen, daß diese beiden Willen nur unmittelbare innere Theile des Willens selbst sind, nämlich sie sind nur die nun sich entwickelnden innern Theile des Willens an sich, als welcher er das ist, sich selbst zu wollen. Wir können daher dieses Wollen als ein centrales oder substantielles bezeichnen zum Unterschied von dem Wollen, das auf anderes geht, und peripherisch genannt werden kann. Zu diesem Willen geht er über, nachdem er jene beiden als innere Theile seines substantiellen Wollens, das er selber an sich ist, seiner Willenseinheit begriffen, und dieser somit untergeordnet hat.

Suchen wir jedoch die Sache noch concreter zu erklären. Der Wille, sahen wir, ist das, sich selbst zu wollen. Das nun (was er damit will) ist zwar alles, aber mit demselben Rechte könnten wir sagen, es sei nichts. Es ist zwar alles, aber es ist insofern nichts, als es nichts Bestimmtes, sondern reine Indifferenz ist — nicht Leere, sondern substantielle Indifferenz, aber doch Indifferenz, Neutralität, bloßes Sein, keine Wirklichkeit. (Das bloße Sein an sich ist gleich Nichts, das ist das reale Nichts.)

Ein Wollen nun, das will, aber Nichts (nichts Bestimmtes) will, — will, was Nichts ist, das ist auch kein reales Wollen, sondern nur eine Sehnsucht, ein passives Verlangen. Ein Verlangen setzt einen Mangel voraus, nämlich hier des Etwas oder des wirklichen Seins, der Wirklichkeit, und drängt unmittelbar das zu suchen, was den Mangel erfüllt und das Verlangen stillt. Es geht also unmittelbar in Activität über, in ein entschiedenes Streben. Nun aber ist das, was den Mangel erfüllt, das Verlangen stillt, nicht außer dem Willen, sondern der Wille hat es in sich, und er ist es selber. Indem also sein Verlangen activ wird, so erregt er damit nur sich selbst, und macht das regsam und thätig, was in ihm ist, und was er selbst ist, was eben er ist als Einheit, und als Allheit und Allvermögenheit. Indem jenes Verlangen activ wird, ist es eben auch sogleich das Scheidende und Differenzirende, es unterscheidet den Willen innerlich in sich, ihn als Einheit von seiner Allheit und Allvermögenheit, und macht es ihm nun dadurch möglich, sich durch organische Unterordnung dieser seiner innern Unterschiede zur bestimmten Wirklichkeit zu erheben. Denn diese innern Theile und Unterschiede des Willens sind eben dazu da, um als solche von und in diesem begriffen zu werden, und dies eben ist die Wirklichkeit, das wirkliche Dasein des Willens.

Wir sehen somit klar, was das real ist, was logisch die Negation ist. Es ist das activ gewordene Verlangen (das bloße Verlangen ist der Wille an sich), es ist eben das Suchen des Willens, die Sucht, die Begierde nach „Etwas" — es ist die Activität, die That. Die Wirklichkeit ist selber die That. Mit der That tritt alles aus seiner Unmittelbarkeit, aus der Unschuld, dem Paradiese heraus — es entscheidet sich, d. h. es unterscheidet sich und bestimmt sich dadurch. Denn alle Entscheidung ist eine Unterscheidung und Abgrenzung, sei es von andern außer dem Subject, sei es dessen, was in dem Subject und was das Subject selbst ist. Hier kann von einer Entscheidung nur in diesem letzten Sinne die Rede sein. So haben wir nun die erste grundlegende Lösung des Räthsels greifbar. Das Wort, das auf den Zungen schwebte, und nicht herab-, nicht sich zum Laut und kundbaren Begriff formiren wollte, es scheint hier ausgesprochen zu sein. Es zeigt sich aber auch hier, wie eben durch die Realbestimmungen alles in der Philosophie eine begreifliche und

faßbare Gestalt gewinnt. Mit dem abstracten Geist der Idealphilosophie ist noch kein klares und helles Verständniß gewonnen; diese Bestimmungen zerfließen uns wieder vor dem Leben, vor der Realität, in, mit und durch die wir leben. Erst wenn wir die Begriffe wieder aus dem Aether des reinen Denkens auf die Erde der Fühlbarkeit und der gestaltungskräftigen und vollsaftigen Anschauung zurückgebracht, wenn wir sie hier haben sich beleiben lassen und in alle Qualitäten leibhafter Wirklichkeit sich kleiden, erst dann gewinnen wir vollen Begriff und ganze Ueberzeugung.

Allein das, was an sich schlechthin einfältig und die lauterste Einheit ist, kann doch in den Bewegungen, die es von sich und in sich erweckt, nicht zur entschiedenen Opposition auseinandergehen. Denn diese sind immer nur Bewegungen der Einheit, innere Bewegungen und Relationen derselben. Daher ist also der Gegensatz in der Einheit nur als ein inneres Spiel in derselben, er ist weder gegen sie noch unter sich in seinen Theilen individualisirt, seine Theile tauschen ihre Bestimmungen gegeneinander aus, sodaß das eine im andern und dieses andere ist. Hier stellt auch die Einheit in und über dem Widerspiel sich nicht erst durch einen Kampf her, was sie müßte, wenn das Widerspiel zur entschiedenen Opposition, zum Widerstreit gesteigert wäre, indem dieser als vollständiges Gegentheil des einfältigen Willens, der nur Eins will und nicht zweierlei, demselben Widerstand entgegensetzen müßte, sondern ganz frei und zwanglos und in ursprünglicher Zuneigung und Innigkeit vollendet sich das Leben. Und müßte nicht jener einfältige Wille, wenn er unmittelbar den actuosen Widerstreit bei sich hätte, müßte er nicht in seiner ursprünglichen Kraft und Bewegung jenen verzehren, und so das Leben immer wieder zur Abstractheit, zur Unwirklichkeit und Ruhe der Potenz zurücksinken?

Das aber ist wol ebenso klar: setzt das einfältige Eine die Gegensätze, in denen es ebenso wol wirklich und lebendiges Selbst, als fruchtbar ist, urwesentlich nur in sich, so setzt es auch ebenso seine Producte. Auch diese setzt es in sich und in Einheit mit sich und in radicaler Gemeinsamung miteinander.

Solches aber ist nicht die Lage des (geistigen) Daseins, in dem wir leben und mitleben; es bezeichnet vielmehr eine ganz und gar transscendente Sphäre. In dieser, die die Voraussetzung alles Daseins, wie dessen überragender Gipfel ist, sind der Gegensatz

und die Bewegung, die er bedingt, ebenso die Verschiedenheit in den Producten und die Wechselwirkung in ihnen nur flüchtige Momente und wie farbige Lichter, die durch die einfache Weiße und Klarheit in unerforschbaren Uebergängen wallen; sie sind durchaus flüssig und verfließend, unfähig, sich in dem Meer des ewig Gleichen zu fixiren. Hier ist nur die Totalität; daß in dieser Totalität Jedes — Besonderes und Einzelnes — sich auch selbst totalisire, ist nun die nächste nothwendige Stufe, die das Leben zu betreten hat. Dort ist alles und jedes nur Gott, das Absolute; hier soll Besonderes und Einzelnes zugleich es selbst sein, die Totalität eine individualisirte werden. Der transscendente Lebenskreis ist eine in sich völlig beschlossene eigenthümliche Welt, ein ganzes Wesen für sich in eigenem Leben und Bewußtsein. In diesem bei sich bleibend, reproducirt er sich in einer neuen Welt, einem neuen Leben und Bewußtsein, das zwar ganz sein Wesen hat, aber in einer andern Form — dasselbe Wesen in einer andern eigenthümlichen Bestimmtheit und Relation, nicht unter der Bestimmung der Einheit, sondern unter der Bestimmung des individualisirenden Unterschiedes. Das ist diejenige Weltstufe des Absoluten, in der wir mit unserm geistigen Dasein wurzeln.

Sind nun auf dieser Weltstufe Einheit und Differenz zwar ineinander, aber unterschieden, ist die Differenz in der Einheit doch auch als selber Etwas und Bestimmtes, so ergibt sich von selbst als nothwendige, innere Voraussetzung derselben, daß die Differenz von der Einheit geschieden und für sich gesetzt sei, um danach wieder mit ihr verbunden und ausgeglichen zu werden. Die Voraussetzung ist ein selbständiges Heraustreten aus der Einheit, wo dann in die sich so selbständig ausführende Differenz die Einheit hereintritt und sie sich subjicirt. Denn überhaupt solange die Differenz nur eine Relation der Einheit in der Einheit ist, also in directer Linie von der Einheit aus kann sie sich nicht ausführen; sondern nur indem sie ihr sich entäußert, oder von ihr ausgeschlossen wird. Aber eben damit ist sie auch die nackte Gegensetzung und Vereinzelung, und als solche das Gegentheil der Einheit, das ihr einen Widerstand entgegensetzt, den sie durch einen Kampf überwinden muß, wenn sie sich in jenem und durch jenes aussprechen, offenbaren will.

Der Anfang, fanden wir, ist der Wille, der nur Eins will,

und dieses ist er selbst, der einfältige mit sich identische Wille. Das Eine aber, das er will, und das er eben selber ist, ist eine verborgene Zweiheit, nämlich von Einheit und Allheit, qualitativer und quantitativer Unendlichkeit. Diese Zweiheit nun in sich entwickelnd, führt er sie damit doch nicht aus, sondern legt sie nur innerlich an. Denn da er der wesentlich von Natur mit sich identische Wille ist, der sie unmittelbar von sich aus erweckt, so kann sich auch die Zweiheit, die Ungleichheit nicht vollenden und ausreifen; da sie nur der Wille des mit sich identischen Willens, oder seine innere Selbstunterscheidung ist, so wird sie auch unmittelbar in die identische Bewegung aufgelöst. Es ist einzusehen, der Wille kommt hier nicht zu seinem Zweck. Der Wille nämlich ist eben als solcher, als identischer Wille unmittelbar zugleich die Sehnsucht nach dem Etwas, nach der Wirklichkeit, d. h. nach der Bestimmtheit durch Ungleichheit oder Differenz. Der Wille also kann dabei sich nicht beruhigen, sondern er muß noch weiter vorgehen. Das thut er also nun zwar, aber er würde es nicht können, wenn er nicht vorher die Differenz oder Ungleichheit als eine innerlich in ihm präformirte in sich hätte, und diese ihm so nicht zu einem bestimmten Gegenstand des Wollens geworden wäre, blos von sich aus, als von Natur mit sich identischem Willen würde er nie vermögen, das Etwas, die Bestimmtheit in der Differenz, wirklich auszuführen. Denn unmöglich ist, daß das Wesen unmittelbar in einen Contrast gegen sich übertrete, aber, wenn es diesen schon als Moment in sich, also damit allerdings noch nicht als wirklichen Contrast hat, so vermag es wol, zu solchem Ziele fortzuschreiten.

Der Wille der Ungleichheit ist also in dem Anfänglichen radical — in der Wurzel oder wesentlich und unmittelbar eins mit dem Willen der Gleichheit, oder ebenso in ihm, ein inneres Moment, eine innere Selbstbewegung in demselben. Das also ist kein süchtiges Wesen, die Sucht und Begierde ist hier noch gar nicht wirklich, es ist ein unmittelbares Haben, eben damit aber kein wirkliches Haben, kein wirklicher Besitz. Nun aber erhebt sich aus diesem Wesen erst die wirkliche Sucht, die Sucht kann nun erst bestimmte Gestalt annehmen und sich verwirklichen, die Sucht nach dem Etwas, die Begierde, die Activität des Wollens. Diese Sucht also führt sich aus. Aber indem sie sich ausführt, schließt sie ja den mit sich identischen Willen, den Willen der Gleichheit

aus. Ihre wirkliche Ausführung schließt die Gleichheit aus, und so ist die Sucht nackt, ohne das Maß der Gleichheit und Einheit. Denn das sieht ja jeder, daß dieses Beides sich nicht verträgt. Denn der eine Wille bewegt sich concentrisch, der andere excentrisch — jener centripetal, dieser centrifugal — jener in die Gleichheit, dieser in die Ungleichheit — jener in die Einheit, dieser in die Zweiheit und unendliche Vielheit. So ist also zu erkennen, daß die Sucht zuerst nur der Wecker des Widerstreits ist, oder der innern Bestimmtheiten des Willens zu einem Widerstreit, einer feindlichen Spannung gegeneinander. Denn die Sucht ist eben der Wecker dessen, was verborgen ist. Denn was sie sucht, ist nicht außer ihr, sondern in ihr, und sie macht daher selbst das, und wird selbst das, was sie sucht. Die Sucht also, indem sie sich ausführt, wird selbst jener Widerstreit, nämlich der Widerstreit von involutiver und evolutiver Bewegung; diese sind in ihr nicht eins, sondern sie sind nur zwei, sie sind entzweit und gegeneinander in feindseliger Spannung.

Sehen wir zu, was eigentlich das ewige Verlangen ist, so ist es das, nicht nur gleich, sondern in der Ungleichheit gleich, und in seiner Identität auch bestimmt, und insofern wirklich zu sein. Das ewige Verlangen, von der die Sucht ausgeht, und dessen Realisirung sie eben sein soll, hat also immer die Gleichheit in der Ungleichheit, die Einheit in der Differenz und dem Gegensatze. Jene muß also auch in der Sucht eingeschlossen sein, aber wenn die Sucht sich wirklich ausführt, so ist sie unmittelbar nicht offenbar. Sie oder der Wille der Gleichheit ist in der Sucht das geheime Band derselben, aber wenn die Sucht beginnt sich zu spannen, und herausdrängt, da wird er verschlossen und kommt nicht zur Wirksamkeit. Die Sucht treibt sich nun ganz in der Ungleichheit und im Streit, in der Entzweiung. Sie ist der in sich uneinige Wille, der sich nicht in seinen innern Bestimmtheiten in sich einschließt, sondern der diese innern Bestimmtheiten, so sehr er sie in- und aneinanderbindet, doch ebenso sehr ausschließt, der zwar beide behauptet als integrirende Theile, aber einen jeden einseitig behauptet, d. h. jede Einseitigkeit als eine Totalität behauptet, daher denn die gegenseitige Befeindung und Widersetzlichkeit. Also so realisirt sich die Sucht nur im Streit und in der Entzweiung, und verschließt in sich den Willen der Gleichheit zur

Unwirksamkeit. Allein das ist nun der Sucht, wie sie im Streite ringt, eigenthümlich, daß ihre höchste Spannung zugleich ihre höchste Impotenz ist. Der höchste Grad ihrer Activität schlägt nothwendig um in Selbstzerstörung und Ohnmacht. Indem sie sich potenzirt, eben damit depotenzirt sie sich, sowie auch in der Arithmetik der Bruch durch Potenzirung immer geringer und schwächer wird. Wenn sie also in ihrem Beginn den Willen der Gleichheit als unwirksam verschließt, an ihrem Ende löst sie sich selbst auf, und zersprengt sich, und macht daher jenem Willen Raum, der sich nun in ihr, über ihr und durch sie ausführt, und in ihr und durch sie zu dem kommt, zu dem er wollte, zum Etwas, zur Wirklichkeit.

Der Wille des Anfangs, nachdem er sich in sich, in seiner Gleichheit oder Identität totalisirt hat, weiß nun damit, was er will. Er will aber sich selbst hervorbringen (zeugen), sich selbst nämlich in der Bestimmtheit, in der Unterschiedenheit und Entschiedenheit. Dieser Wille oder Verlangen, wenn es activ wird, ist eben die Sucht, die Begierde. Diese führt sich aus im Streit. Die Absicht ist aber die, den Willen in der Bestimmtheit darzustellen. Was aber im Willen die Bestimmtheit ist, das ist für sich der Streit, die Entzweiung in der Sucht. Will nun der Wille zu seiner Bestimmtheit kommen, so muß er sich aus dem Streit herausringen. Dieser Streit ist also gleichsam ein Geburtsstreit; der geheime Trieb in ihm geht immer dahin, dem Willen Raum zu machen, und ihn hervorzubringen. Das ist die Spannung und die Angst, es ist die Angst, das peinliche ängstliche Trachten, von sich zu kommen; die in sich verwickelten und verwirrten Kräfte, wie ein Rad immer in sich selber umlaufend, ängsten sich und drängen und treiben sich auf, daß sie voneinander frei werden, sich Luft machen, und ihren peinlichen Cirkel aufschließen.[1]

[1] Das Verhältniß läßt sich auch so darstellen. Der erste Wille, der Wille an sich, will nur sich, ist mit sich identisch, ruht in sich — er will nur das, was er ist oder hat, er ist also gelassen, er ist frei. Wenn er sich in sich unterscheidet, so sind doch die Unterschiede von ihm selbst nicht geschieden oder unterschieden, sie sind ihm ganz unmittelbar, und beleben ihm nur seine wesentliche Freiheit; das in sich Ruhen wird nur ein gleichmäßiges Kreisen in sich. Die Freiheit spielt in ihnen nur in und mit sich selbst.

Wenn nun der Wille, der geboren werden soll, aufgeht, so bedeckt sich jenes peinliche und verwirrte Treiben mit Schatten und Unsichtbarkeit. Es ist der dunkle Abgrund des Lebens, den die Gottheit immer mit Licht und strahlender Heiterkeit überkleidet, und nie soll er den starrenden, grauenerfüllten Blicken entschleiert werden. Es ist nämlich nur die Wurzel des Lebens, der Hintergrund desselben, den das Leben allerdings involvirt, einschließt, aber eben damit auch verhüllt. Es ist die Tiefe, aus der sich klar und heiter, und sicher in sich selbst, das Leben hervorhebt, und den es, sich hervorhebend, eben damit verschließt. Es ist selbst nicht Wirklichkeit, concretes Dasein, noch auch Wirkungsfähigkeit — es ist an sich nur Potenz, aber es ist nicht ruhende Potenz, sondern ringende Potenz, ringend nach Wirklichkeit und Wirkungsfähigkeit, die es an sich oder für sich doch nie erreicht. Sondern das ist die Ironie, daß dieses, so furchtbar ringend und wühlend, doch selbst nicht zur Wirklichkeit kommt, sondern durch dieses kommt ein Anderer, nämlich der Wille, zur Wirklichkeit, und nur insofern kann auch es durch den Willen, d. h. soweit es in und unter dem Willen als Lebensmedium ist, zur Wirklichkeit kommen. So ist nun also jenes nur ein ringendes Spiel in den gestaltlosen Tiefen, ohne alle Wirklichkeit und Leibhaftigkeit. Erst der Wille, der nun es durchbrechend über ihm aufgeht, jener Wille der Gleichheit ist das Wort, das in die Tiefen schallend,

---

Nun aber ist in ihm eine Indigenz, eine bloße Potenzialität — nämlich die Unterschiede. Diese involvirt ein Verlangen, eine Sehnsucht oder Lust, und die Lust ruft nothwendig das active Streben oder das Begehren hervor. In diesem, also dem Begehren oder dem begehrenden Wollen ist der Wille nicht mehr mit sich identisch, er ruht nicht mehr in sich oder kreist in sich, sondern er geht aus sich heraus, er geht auf ein Aeußeres, Anderes, das er nicht selbst ist; er will nicht mehr nur das, was er ist oder hat, sondern ein Anderes, das er nicht hat, er ist also nicht mehr gelassen und frei — er ist ein Wille, der sich etwas annimmt, sich dieses zu Gemüthe zieht, sich darin bindet — er ist auch in diesem Sinne die Sucht. Nun ist aber das, dessen er sich annimmt, in der That nicht außer ihm als Seiendes, sondern es ist in ihm. Dieser Wille oder die Sucht also bindet sich selbst in sich selbst; eben damit aber macht er das rege, was in ihm ist und was er sucht. Denn aus der Enge will es nun in die Weite, aus der Bindung in die Zerstreuung. So wird das Verhältniß im besondern von Jakob Böhme dargestellt.

nun alles laut macht, in dem erst alles hell, bestimmt, gestaltungskräftig und objectiv wird.

Das erste nun im aufgehenden Willen ist, daß er sich von dem Wirrsal, das er hinter sich zurückgelassen, scheidet, mit energischer Reaction sich von ihm ablöst. Aber diese Reaction vollendet nun eben die Depotenzirung desselben, sie bändigt, sie schlägt nieder die Activität der Sucht, subjicirt diese dem Willen und macht sie nun vielmehr gegen ihn, gegen seinen Actus objectiv oder passiv. Denn eben indem der Wille dieses sein Gegentheil durchbricht, eben damit wird er, der im Anfang nur ein gelassenes Wesen und Weben in sich selbst ist, damit wird jener Wille auch selber zum Actus, zur lebendigen actuosen Kraft, ja er wird nun der Führer aller Actuosität, der allein Herrliche und Herrschende, dem gegenüber alles Andere stumm und passiv werden und sein muß, soweit er es in sich nicht wieder, es sich unterordnend, activirt. So nun, indem die Sucht zu einem passiven Wesen gegen den Willen geworden ist, läßt sich der Wille nun in sie auch wieder herab, d. h. nun wird sie ihm Basis und Mittel, durch das er eben sich fixirt, d. h. sich bestimmt. So nun in sich totalisirt, entwickelt er in sich auch seine innern Relationen zu lebendigen organisatorischen und productiven Kräften, in denen er dann, ideal und real, sich eine Welt des Einzelnen gestaltet. Wir erkennen hier übrigens den Unterschied der wirklich wirksamen Willenactivität, und jener unwirksamen ohnmächtigen, im bloßen (innern) Wollen bleibenden, weil sich immer in sich verwickelnden und arretirenden, die in der Sucht oder die Sucht oder Begierde ist. Die Sucht oder Begierde ist nur die erste Anlage und Grundlage des wahren Willensactus, die erst complet wird, wenn sie von dem Willen, dem Willen der Gleichheit, erfüllt ist.

Wir sagten, der nun aufgehende wahre Wille werde aus einem gelassenen Wesen nun selber lebendige actuose Kraft. Er wird nun das selbst an sich als Eins, was in dem dunkeln Grund die Potenzen einzeln in der Entzweiung sind. Somit lassen sich in ihm unterscheiden die Kraft oder der Wille der Differenz, und wiederum auch die in sich zurückgehende, sich mit sich einigende identifizirende Kraft. Diese aber sind in ihm nicht zwei Kraftwesen, sondern nur Eins, Eine Natur, Ein Wille. Aus dem er wird, das er sich als Basis unterwirft, und dann als Organe in sich reproducirt, das wird und ist er nun selber wirklich an sich, in der Einheit der Natur und

des Subjects. Er ist nun die freie Kraft, sich in der Differenz als identisch, und in der Identität als different zu bestimmen, er ist die freie Kraft der Differenz und der Identität, der Verschiedenheit und Allheit und der Einheit ineinander. Wir werden später sein Symbol in der sichtbaren Natur als das Lichtfeuer (die Sonne) kennen lernen.

Von dem mit sich identischen und daher auch alle seine innern Bestimmungen und Unterschiede unmittelbar mit sich identifizirenden Willen geht ein anderer Wille heraus, der in sich feindlich zerfallen und gespannt ist. Die bewegenden Elemente dieser Spannung sind eben die beiden ursprünglichen innern Theile und Tendenzen des Willens, die involutive concentrische contractive und die evolutive excentrische expansive. Sehen wir zu, wie einer jeden, und wie überhaupt dieses Willens innere Lage sich darstellen muß. Zunächst die contractive determinirende Bewegung will nicht das excentrisch Auseinanderstrebende miteinander verknüpfen und vergleichen, sondern nur in absolute Ohnmacht binden und ein chaotisches Wirrsal zusammendrängen — nicht die quellende Fülle der Entwickelung determiniren und fixiren, sondern in absolute Trägheit und Passivität deprimiren — sie concentrirt nicht das für sich kraftlos Zerfließende, sondern zieht alles an sich in sich ein, sie ist der Abgrund, der Abgrund der unersättlichen Sucht, der ewige Hunger nach Wesen und Fülle, denn sie ist ja die schlechthin wesenleere von aller Innigkeit zum Wesen oder Inhalt entbundene, dieser äußerliche und an sich abstracte Form, die eben daher wahrhaft wesensüchtig ist, aber das Wesen nicht in sich bewährt, befestigt, sondern eben durch den Gegensatz, in dem sie mit ihm steht, indem sie es aufnimmt, vielmehr es absorbirt, tilgt und vernichtet, und so je mehr sie aufnimmt, je mehr sie frißt und verschlingt, nothwendig um so hungeriger, süchtiger wird — die ferner auch sich nicht für den Inhalt, wie dieser für sie, sondern den Inhalt nur für sich bestimmt, alles nur für sich haben will, die Begierde, die alles eigen haben will und sich alles annimmt, die eigentliche Wurzel der Sünde, der Egoismus. Denn sie ist die eigentlich erste Gestalt der Sucht, die aber die andere in sich hat, und durch ihre Bewegung eben diese erweckt. Denn die Sucht hat alle Fülle in sich, und indem sie nun sich anzieht und zusammendrängt, macht sie damit rege und irritirt die Fülle, die nun aus der Enge hinausstrebt in die Weite. Nun diese zweite

Bewegung ist nicht die freie lebendige Handlung und Entwickelung, sondern maßlose Ueberspannung, die ins Grenzenlose hinaustrachtet, und das Streben der einzelnen Potenzen, atomistisch zu zerfallen und sich zu zerstreuen. Denn indem die Fülle in die Enge getrieben wird, so regt sich in der Fülle auch jedes Einzelne, und so wie es eben von anderm bedrängt wird, so will es nun auch dieses wieder ganz rücksichtslos verdrängen, so spannt sich eins gegen das andere. Es ist das die Noth und Angst der Production, das Wühlen und Drängen der einzelnen Potenzen in den productiven Kräften, die doch immer, soweit sie für sich sind, sich und ihren Inhalt in sich verschließen, und es nicht zu jener Explosion zu bringen vermögen, durch welche die Kraft als eine lebendige und sich lebendig und frei aufschließende hervorgeht. In der That, man kann es in vollem Sinne eine Explosion nennen, so wie die freie lebendige Kraft, das freie Leben aus dem Wirrsal, das seine Wurzel ist, hervorgeht. Dieses Wirrsal bezeichnet eben den Uebergang aus dem Sein an sich in die Wirklichkeit, in den Actus. In diesem Uebergang verwickeln und binden die Factoren des Seins sich in sich selbst; indem sie sich in dem ersten Herausgehen aus dem gleichen oder mit sich identischen Wesen (— denn dieses Uranfängliche ist viel mehr ein Wesen, denn ein Wille —) miteinander in Gegensatz setzen, und sich einseitig bewegen, so hemmen sie sich vielmehr, anstatt sich zu bewähren, zu heben und zu fördern, und laufen beständig in sich selbst zurück, anstatt sich lebendig aufzuschließen. In jedem Werden ist ein solches peinliches Rad, in dem wie in einem Bann die Kräfte immer in sich selber gebunden sind. Soll nun das freie Leben aufgehen, so muß dieses Band zersprengt, und somit die Kräfte, die ja eben selber die sich selbst bindenden sind, depotenzirt werden. Und es ist da wie in der Wolke, welcher die elektrischen Kräfte durch die Hitze oder den Schein der Sonne polarisch erregt sind, die nun sich in der Wolke und die Wolke umtreiben und spannen, bis endlich der Blitz die Wolke, die sie bindet und in einander bindet, bis also der Blitz die Spannung durchbricht, und die Wolke, das zugleich Spannende und Gespannte, zersprengt, ihre Spannung löst, und sie depotenzirt, d. h. aus dem spannungskräftigen gasigen Zustand in die flüssige Gelassenheit überführt. So gleicht auch das freie Leben in seiner ersten Explosion dem Blitz, bis nach

erfolgter Solution es sich in das Solvirte und Gelassene herabläßt, und sich nun in ihm als seiner Basis fixirt und bestimmt.

Also jene beiden Radicalbewegungen weichen in jene Tiefe, die allem freien wirklichen Leben unterliegt, feindlich auseinander, und jede den ganzen Raum einzunehmen trachtend, sucht die andere zu vernichten. Aber solches Streben kann doch nie zum Vollzuge kommen. Denn sie sind ja eben nur die innern Alternationen Eines und Desselben, eben jener Sucht, und diese entsteht von dem Willen aus ebenso immer und nothwendig, als es diesem nothwendig ist, sich zu offenbaren. Je mehr sie sich daher spannen und auftreiben, um sich gegenseitig zu vernichten, oder voneinander zu kommen, je mehr steigern sie nur die Peinlichkeit ihres Beieinanderseins; ja um so mehr verwickeln sie sich ineinander, um so heftiger wird nun ihr Umlauf in sich selbst, und daher voneinander wollend und nicht könnend, und je mehr wollend, um so weniger könnend, und nur noch empfindlicher machend ihre Unverträglichkeit, gerathen sie in eine unsagliche Angst und Unseligkeit, und kann dies ganze Wesen und Treiben in Wahrheit Tod und Verderben, der wahre Tod genannt werden. Denn das, was im Zeitleben und in der Sinnlichkeit nur ein flüchtiger Zustand ist, der immer bald zu seinem gewiesenen und gewollten Ende kommt, die Scheidung von Seele und Leib, und der Elemente des Leibes voneinander, das ist hier unauslöschlich und constitutionell, dieser Kampf und Krampf entzündet sich immer an sich selbst, und macht nie eine Pause.

Zurückblickend erinneren wir uns, daß eben jene Urbewegungen in der Sucht, die wir hier in der Entzweiung wahrgenommen haben, eben die Radicalfactoren des Bewußtseins sind. Wir sehen aber ein, daß es hier aus ihnen zu keinem wahren Bewußtsein, keiner wahren Selbstheit und Persönlichkeit kommen kann. Denn ein vollkommenes Selbst zu sein, setzt innere wesentliche Einheit und Totalität voraus, während hier nur eine äußere Einheit statthat, die innerlich sich zersetzt. Wohl ist hier eine Art Bewußtsein, Gefühl, Empfindung und Absicht, aber ein Bewußtsein ohne alle innere Beständigkeit und Fixität, in sich flüchtig oder flüssig, zerfahren und zerrissen, und somit unselig. Das Moment der Ichheit könnte hier zunächst in der concentrischen Bewegung liegen. Aber dieser Ausdruck ist hier nicht am Orte. Denn es gibt hier kein Centrum, dieses Wesen ist nur durch Entfremdung vom Centrum, d. h. dem

in und mit sich gleichen Willen; es ist wesentlich centrifugal, und somit für sich centrumleer. Daher kann diese Bewegung nur als eine contractive bezeichnet werden, sowie diejenige Bewegung contractiv genannt wird, die sich in der Masse als Schwere äußert. Denn das gibt eigentlich die Erscheinung erst des Schwerseins, des Gravitirens, eine anziehende Tendenz, die aber in sich ohne alle Bestimmtheit und Fixität ist, die wesentlich passiv und träge, ohne alle lebendige Selbstbeweglichkeit ist. Also das Moment der Ichheit könnte in der Contraction gesucht werden, und eben damit wäre ihre Selbstsucht erklärt, der alles nur Gegenstand und Mittel ist. Dasselbe aber geht auch excentrisch aus sich heraus, in wahrer Lebensverschwendung zerflatternd und sich zerstreuend. Die Ichheit ist also nur in diesen beiden Alternativen. Denn diese beiden Kräfte, sich selbst belassen, erzeugen sich selbst eine Einheit, die aber eine Schein-Einheit ist. Denn ihre Natur ist es, die Einheit hervorzubringen, sie können aber die wahre Einheit nur hervorbringen durch diese Einheit selbst, oder diese Einheit bringt sich selbst hervor durch sie. Nun von ihr verlassen, erzeugen sie sich eine falsche Einheit. Denn diese Einheit ist ja nun eben das ausschließliche Product dieser streitenden Kräfte und statt daher ihrer Herr zu sein, ist sie vielmehr ihnen verfallen und schwankt in Extremen. So wie sie oder die Ichheit also sich ganz in der Macht ihrer Fülle befindet, und in ihr maßlos und unstet wechselt, so auch andererseits negirt sie wieder alle Fülle, bindet alle Entfaltung, und muß träge und ohnmächtig in sich versinken.

Allein zu solcher falschen und Wahn-Zeugung kann es nicht in dem Proceß kommen, der sich durch alle seine Momente integrirt. Denn das Leben, das sich immer selbst durch den Tod gebiert, löst diesen immer in sich auf, und sich zu seinem Ende setzend, läßt es ihn nicht selbst für sich zum Ende kommen. Es ist nämlich jenes in sich zerrissene Wesen die Wurzel alles actuellen, in sich bestimmten individualisirten Wesens, Lebens und Bewußtseins; aber sofern nun dieses nur immer ist und sich setzt, ist auch in ihm und überhaupt jenes zerrissene Wesen nicht wirklich, sondern es ist immer verschlungen und involvirt, und ist in alle Wege nur in der Actualität und Bestimmtheit des Lebens als Folie oder Grundlage. Es ist nur die dunkle Folie des Lebens, deren Dunkel nie verdunkelnd in das Leben hineintritt, sondern wie es in dessen klare Bewegung

verschlungen ist, nur die Intensität seiner Klarheit erhöht, oder vielmehr seiner Klarheit die Intensität gibt, sowie in ihm die unendliche Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit hervorbringt, wie im Licht das reizende Spiel der Farben.

Denn sogleich geht in und über dem Streit der identische Wille auf, der nun wie durch einen ewigen Sieg das titanische Wirrsal bändigt und der dann auch die in ihm sich streitenden und verwirrenden Kräfte von sich aus zu innern Selbstbewegungen reproducirt und Organen, in denen und durch die er nun productiv wird, und zwar dies sowol nach innen wie nach außen oder ideal und real. Denn die Sucht will das Leben des Willens, und der Wille will das Leben der Sucht. Denn der Wille will bestimmt und differenzirt sein, und die Sucht will nur den Willen hervorbringen und in ihm aus ihrem magischen und verschlossenen Wesen zur Wirklichkeit, zum Licht kommen. So ziehen sie einander an, wie der eine Pol der Elektricität den andern, und so gleichen sie sich aus gemäß ihres natürlichen Verhältnisses.

Also wie überhaupt alles Dasein im Willen liegt, und im innersten Grund selber ein Wollen ist, — so auch im besondern ist gutes und böses Wesen beides nur im Willen und ein Wollen. Es hat aber alles Gute, d. h. alles das dies nicht blos an sich unmittelbar und indifferent, sondern actuos, empfindlich und beweglich ist, als solches (als actuos) die Möglichkeit des Bösen als Grundlage und innere Voraussetzung in sich und bei sich. Es ist eben in ihm die entschiedene und geschiedene Bewegung in ihm, die von der andern gleichen und ausgleichenden getrennt und sich selbst schrankenlos gegeben, die Erscheinung und Wirksamkeit des Bösen ergibt. Das Gute ist das totalisirende, integrirende, concrescive Wollen, das Böse das trennende, zersetzende und äußerlich machende, das integrirende und abstractive Wollen. Diese beiden sind ineinander und Eins, und zwar so Eins, daß das zweite nur eine Bestimmung im ersten und ein Mittel in demselben ist, indem es dieses in seiner identischen Bewegung nur individualisirt und lebendig, regsam macht. Aber wo sie getrennt werden, wo das zweite Wollen sich aus dem Band und Bund des ersten herauslöst, da wird das Böse oder es wird als das Böse offenbar. Solche Lösung kann aber nicht in Gott geschehen, denn Gott ist eben das Gute selbst und wesentlich gut, und hat nur den Einen Weg, indem er das

für sich Böse immer zum Mittel des Guten macht. Aber die Creatur ist nicht das Gute selbst noch wesentlich gut, der Wille ihrer Selbstheit ist nicht mit dem Guten und seinem Proceß eins, sondern darin ist sie eben frei und selbstbeweglich, selbstbestimmungskräftig, daß sie in ihrer Selbstheit ihren Willen für sich hat. Daher steht sie eben in der Wahl, sie steht am Kreuzwege, wo sich ihr zwei Wege zu betreten darbieten, der göttliche und der Weg ihrer Selbstigkeit, d. h. der Weg des Bösen. Die Creatur kann es also allein sein, die das Böse macht, nicht sein Wesen, seine Möglichkeit — sondern seine Wirklichkeit; die Creatur, die sich von der göttlichen Bewegung trennt und in ihre Selbstigkeit einschließt, löst damit die instrumentale Potenz aus der organisatorischen, die Materie aus der Form, und bringt jene zur eigenen Darstellung und Entwickelung, zur Manifestation als das Böse. Der Egoismus macht das Böse und ist selbst das Böse der Sucht; der Egoismus, der sich von der allem sich und alles einander gemeinsamenden Bewegung in die sich von allem ausschließende und wiederum alles für sich nur als Mittel anziehende hineinwendet und in dieser fixirt. So ist die Zerrüttung nun der Creatur eigenes Werk und ihr eigenes besonderes Wesen oder Unwesen, und sie ist in diesem Unwesen in sich, und das Göttliche ist in seinem Wesen in sich, sie draußen, das Göttliche darinnen. Denn wie sie sich nun trennt von der göttlichen Bewegung, so wird sie auch getrennt, ausgeschieden und hinausgeworfen, so wie ein lebendiger Organismus auswirft, was ihm nicht homogen ist. Denn die Creatur trennt sich nur moralisch, ihr Wille ist es keineswegs, sich der Lebensklarheit und Lebensfülle zu entziehen, die sich in der göttlichen Bewegung eröffnet, vielmehr diese will sie nur ganz für sich haben. Aber das kann ihr ja nicht gelingen. Denn der Wille ist nicht nur eine bloße formale Kraft; wo er blos formal, moralisch wirkt, das ist nur eine secundäre Relation, die auf ihr Wesen, auf den Willen an sich nothwendig zurückkommt, und dieses Wesen, der Wille an sich ist physisch oder organisch. So wird sie physisch das, wozu sie moralisch sich bestimmt; und den Lebenszusammenhang, von dem sie moralisch sich trennt, den verläßt sie auch physisch. Daher wirkt nun dieser Lebenszusammenhang nicht mehr affirmativ, sondern negativ auf sie ein — er scheidet sie von sich aus. Denn hier wird der Creatur gegenüber wirksam und offenbar, was in

dem Proceß des göttlichen Lebens selbst nur ein involvirtes Moment ist, sowol wie jenes Wirrsal, das die Substanz des Bösen ist, hier nie actuell und offenbar, sondern nur involvirt ist — hier wird also wirksam und offenbar jene Scheidung und Reaction, mit der sich der göttliche Wille von dem Wirrsal der Sucht scheidet und diese von sich hinaustreibt. Und eben durch diese Reaction wird nun die böse Creatur nicht nur ganz auf ihre eigene Qualificirung zurückgeworfen, sondern es wird ihr auch diese Qualificirung als Qual empfindlich. Denn alles wird nur sich in seiner Art empfindlich in dem Contact mit seinem Gegentheil. Andererseits aber erhöht sich auch aus demselben Grunde die Herrlichkeit und Lust des göttlichen Lebens. Denn Mitleid hat hier keine Stätte mehr, sondern nur Greuel und Abscheu. Denn der Irrende und Verführte darf wol ein Mitleid ansprechen, aber dem guten Wesen kann das böse Wesen, das wesentlich bös ist, nur abstoßende Bewegung erregen. Und so muß die Creatur doch auch so dem Göttlichen dienen, und die Herrlichkeit seines Wesens zu höherm Glanze beleben.

Blicken wir nun in das Mysterium des Bösen, so finden wir da in dem wüsten Dunkel, das es erfüllt, zuerst eine grundlose Sucht, welche alles einzunehmen und sich anzueignen trachtet. Aber je mehr sie verschlingt, je mehr wächst ihr Hunger. Denn indem sie es verschlingt, bethätigt sich nur ihre negative Natur und steigert sich somit nothwendig die innere Energie derselben. So also wird diese Sucht niemals satt, sondern je mehr sie verzehrt, um so hungeriger wird sie. So wenn sich eines Menschen die Sucht nach materieller Größe und Macht bemächtigt: je mehr er erringt, je mehr will er haben, je gewaltiger, schrankenloser wächst sein Verlangen. Und es wächst, bis es sich selbst überschlägt, bis es umschlägt in Vergeudung und Verwirrung. Das Ende des Bösen ist die Bethörung. In dem Wahnsinn, der Raserei, die sein Ende ist, zerstört es sich selbst. So nehmen wir danach in dem Abgrund des Bösen eine ebenso schrankenlos zerstreuende Bewegung und eine unsagliche Confusion wahr. Das selbstsüchtige Genie verfällt schließlich in die Gewalt seiner Imaginationen, die sich ohne Maß, ohne Verhältniß, ohne Zusammenhang über ihn drängen, und die innere Concentration und Intension lähmen und zu einer ohnmächtigen Dispersion zerfasern. Das Böse kommt

schlechterdings nicht zu einem befriedigenden Bestehen, sondern zwischen alternirenden Extremen hin- und hergetrieben, wälzt und jagt es ewige Unruhe, ewiger Unfriede. Das höchste Gewaltgefühl schlägt schließlich doch in die Erfahrung äußerster Ohnmacht um. Sich in seiner Erhebung wie Herr und Meister einer Welt fühlend, wird es doch immer wieder seiner unsaglichen Hohlheit, Zerfahrenheit und Unfruchtbarkeit inne. Es vermag es wol durch eine äußere künstliche Einheit, durch geschickte Composition zu einem Scheinbestehen zu bringen, das aber die innere Heterogenität immer wieder auseinandersprengt. Denn es ist der Herr in der Vielheit. Es ist unendlich fruchtbar in Imaginationen, die aber ohne alle Einheit und Continuität und ohne alle Lebensfähigkeit sind. Da ist eine ewige Schattenwelt, eine abstracte Welt, eine Welt voll Schemen, voll bloßer Möglichkeiten ohne Recht und Kraft der Wirklichkeit. Diese gehen in buntem Wechsel durcheinander, und in dem Umgang mit ihnen hat es eine natürliche Virtuosität, die zufälligen Momente (äußerlich) zu combiniren, sie zur Erreichung eines bestimmten Zwecks für einen bestimmten Effect mechanisch zu componiren. Das Böse ist eben das Genie der Mechanik der Umstände, und die Listigkeit ist seine eigenthümliche Stärke.

Da also sehen wir den Egoismus, die Habsucht oder den Geiz, die unersättliche Gier, und neben ihr sogleich die Verschwendung und Vergeudung. Der Egoismus, der alles besitzen will und alles nur benutzen, findet doch in allem Besitz und allem Genuß keine Befriedigung, sondern nimmt nur zu in seiner Unseligkeit. Und so zeigt sich schließlich das starrende Gorgonenantlitz der Verneinung voller Grauen. Der Trieb zu genießen schlägt um in den Trieb zu zerstören, die Wollust in Grausamkeit.

Pierre Bayle sagt in seinem „Wörterbuch“, wo er von den Manichäern spricht: „Die Gründe a priori führen uns mit Nothwendigkeit dahin, die manichäische Hypothese zu verwerfen, und nur Ein Princip aller Dinge zuzulassen; aber es gibt kein System, das, um gut zu sein, nicht zweier Dinge bedürfte; das eine, daß die Ideen deutlich seien — das andere, daß es Rechenschaft von den Erfahrungen geben könne. Man muß also zusehen, ob die Phänomene der Natur sich bequem erklären lassen können durch die Hypothese eines einzigen Princips. Der Himmel

und das ganze übrige All predigen den Ruhm, die Macht und die Einheit Gottes. Der Mensch allein ist mit sehr großen Einwürfen gegen die Einheit Gottes versehen; der Mensch ist böse und unglücklich. Wenn es nur Böse und Unglückliche gäbe, so wäre es nicht nöthig, der Hypothese von zwei Principien zu glauben — es ist die Mischung des Glücks und der Tugend mit dem Elend und dem Laster, welche diese Hypothese verlangt. Kann die Heiligkeit des Höchsten eine verbrecherische Creatur hervorbringen, kann die Güte des Höchsten eine unglückliche Creatur hervorbringen?" Diese Frage war es, von der der Philosophus Teutonicus ausging, dem man heutzutage nicht gern einen Platz in der Geschichte der Speculation einräumen möchte. Wenn aber der, welcher an der Existenz Gottes zweifelt, ein Unsinniger oder ein Sittenloser ist, so vermuthe ich, daß das Philosophiren seinen ersten (historischen) Urstand nahm, als die Frage entstand, woher die Irrationalität, die Bosheit und das Elend in das Dasein hineingekommen seien, eine Frage, in deren gründlichen Beantwortung natürlich auch die Lösung der andern praktischen enthalten sein mußte, ob und wie die Bosheit und das Elend zu überwinden sei, oder in seiner geschichtlichen Gesammterscheinung einmal überwunden werden könne. Das Schlechte, und das Unheil, das ihm folgt und es begleitet, ist ein Phänomen der Erfahrung, eine Thatsache, die ebenso sehr dem speculativen Verstand, der sich fragt, wie doch, da der Vater der Dinge gut sei, das Gegentheil in die Dinge komme, als dem Willen und praktischen Genie, dessen Antriebe dann auch wieder auf den Verstand zurückwirken, und ihn bewegen, die vielseitigsten Aufgaben aufdrängt. Denn in der That, das Schlechte und das Unheil ist nur eine Thatsache, und die Aufgabe ist eben die, es mit den Principien a priori zu vermitteln und aus diesen zu verstehen. Diese Aufgabe ist ebenso der Nerv der Speculation, wie sie der Nerv des Lebens ist. Die echte Philosophie wächst nicht aus dem ledigen Verstande, sondern in dem Verstand in Wahrheit aus dem Leben und will von Natur in das Leben zurück. Jener alte und moderne Scholasticismus, der jene Frage in einen blauen Dunst der Abstraction verweht, darf sich daher keine Bedeutung zusprechen. Ebenso wenig aber darf eine Philosophie für zeitgemäß angesehen werden, welche den Wahn und die blinde Willkür zur Wurzel der Welt macht —

welche diese schlechte Wirklichkeit nur apotheosirt. Ihr steht entgegen die Macht der (ethischen) Idee, die, wenn sie auch von jener Product der Sentimentalität gescholten oder für machtlos ausgeschrien wird, doch nicht minder auch eine Macht ist wie die Wirklichkeit. Denn die Idee macht eben den Unfrieden in dieser schlechten Wirklichkeit, in dieser schlechten Welt den Weltschmerz. Denn wäre sie nicht, so würde sich im Schlechten und im Elend, als in seinem Element, alles heimisch und somit auch relativ wohl fühlen.

Wir nun haben eingesehen, daß das Böse und das Uebel oder der Tod die Wurzel alles actuellen Bewußtseins und Lebens ist, nicht des Bewußtseins und Lebens an sich, sondern seiner Wirklichkeit. Woher käme es auch, wenn es nicht schon in der Wurzel, also wurzelhaft, latent vorhanden wäre? Ist es doch eine Realität, eine reale Macht, keine bloße Privation, keine bloße Relation. So kann es nur dem abstracten Verstand erscheinen, aber der Erfahrung hält ein so leerer Begriff nicht Stand. Soweit also actuelles, in sich zur Wirklichkeit bestimmtes Bewußtsein und Leben ist, soweit ist auch das Böse und das Uebel, aber soweit jenes actuell ist, ist es nur potentiell oder latent. Indem es selbst actuell und frei wird, zersetzt es Leben und Bewußtsein, und macht nun hingegen die wahre Natur, das wahre Princip des Lebens und Bewußtseins latent. Alle Wirklichkeit ist nur Manifestation, durch Occultation des Gegentheils. Die Occultation des Todes ist die Manifestation des Lebens — die Occultation des Lebens, sein Zurücktreten in die Transscendenz, in das reine Ansichsein ist die Manifestation des Todes.

Es hat sich uns nun gefunden (wobei wir auf das vorhergehende Kapitel verweisen), daß derselbe Gott einmal in der Transscendenz, das andere mal in der Manifestation, als ideal und als real, als in der Potenz und als im Actus, und dort und hier in einem eigenthümlichen Bewußtsein, also besondere Persönlichkeit ist. Dieser zweite Gott, der reale Gott, oder Gott sofern er real zur Wirklichkeit bestimmt ist, dieser ist erst unmittelbar Schöpfer und in ihm wurzeln die Creaturen.[1] In ihm und durch ihn, nicht

[1] In anderer Beziehung, sofern der verborgene Gott als Gott an sich, substantiell Gott, das Subject der Gottheit und so auch Subject und Princip des manifesten Gottes ist, ist dieser das absolute Organ jenes, in dem und durch den jener wirkt.

unmittelbar wird auch diesen die reine Höhe der Gottheit nahe und lebendig, jene Stätte ruhiger Beschaulichkeit, der „windlose Ort“ über den Conflicten und Umwälzungen des Weltprocesses.

Gott ist also der Wille, und der Wille ist organisatorisches und productives Princip. Alles was ist, ist nur Solches, wozu der Wille sich bestimmt hat, das er darauf im Wollen aus sich herausgeführt und gegründet hat. Der Wille nun erhebt sich aus sich selbst zum Bewußtsein und zur Freiheit, zur Persönlichkeit. Hier erhalten seine an sich nur physischen Eigenschaften ethische Dignität. Denn fragen wir, was ist das Ethische, das Sittliche, so wird es sofort klar, daß es sich von dem blos physisch Guten nur dadurch unterscheidet, daß dieses dort in die Persönlichkeit, in die freie Selbstbestimmung aufgenommen ist. Das Gute ist dasselbe für Wesen, die nur leben, und solche, die auch aus dem bloßen Leben in die freie Selbstbestimmung sich erheben. Aber in diesen nimmt es einen potenzirten Werth an, es wird das Sittliche. Die lebendige Innigkeit und Proportionalität im Organismus ist Darstellung des Guten — wenn sie aber in die Persönlichkeit aufgenommen wird, so wird sie in dieser das ethische Gesetz der Liebe. Sind es nun die an sich physischen Eigenschaften, die in der Persönlichkeit ethische Dignität erhalten, so haben hinwiederum die ethischen Eigenschaften der Persönlichkeit physiologische Substantialität und Realität. Sie sind im eigentlichen Sinne zugleich auch organisatorische Mächte. Gott wird hier als Gott erkennbar und offenbar; er wird erkennbar und wird selbst wirklich, was er an sich ist. Gott ist heilig, gnädig, barmherzig, er ist die Liebe. Das aber sind wie gesagt nicht abstract moralische Eigenschaften, sondern lebendige Fähigkeiten und organisatorische Kräfte.

Wir sahen, wie sich hier Bewußtsein und Erkennen, andererseits schöpferische Thätigkeit bildet und begründet — jenes nämlich, indem die Differenz in die Einheit eingeführt, dieses, indem die Differenz aus der Einheit ausgeführt werde. Dieselbe Bewegung also, die dort nach innen geht, und dann weiter in der Einheit des Subjects sich ausführt und auslegt, dieselbe geht hier nach außen vom Subject aus. Die Bewegung aber ist nur ein Wollen. So ist auch Erkennen ursprünglich ein Wollen, eine Willensaction, nämlich die nach innen auf das Subject gehende und in diesem sich zergliedernde, sowie das Produciren das nach außen gehende

Wollen ist. Vergleichungsweise ist ebenso die nach dem Gehirn gehende nervöse Regung Empfindung, die vom Gehirn nach den Muskeln gehende Bewegung und Thätigkeit. Die productive Action ist aber immer nur Bethätigung und Ausführung des innern Wissens und Erkennens und des in ihm gebildeten Gedankens. Insofern ist sie hier ganz und gar nur ein Sprechen und Aussprechen. Das Wort, sofern es ausgesprochen wird, ist das Produciren — das Ausgesprochene ist das Product. Gott spricht: Es werde — und es wird.

Ist nun das Erkennen ein Wollen, wie bilden sich die Gedanken, die nur bildlich sind? Antwort: das nach innen gehende Wollen, das sich innen im Subject auslegt, läßt das Sein des andern außer sich zurück, und nimmt nur den Inhalt und die Beschaffenheit in sich auf, die somit nur bildlich, figürlich sich darstellen. Im Erkennen und im Produciren aber unterscheidet sich eine zwiefache Bewegung. Denn ideal und real wiederholt in sich der Wille die Gestalten des ihm zu Grunde liegenden Conflicts als Organe. Sonach ist also die erste Bewegung des idealen und realen Hervorbringens die involutive, in der sich das Besondere und Einzelne als innere Bestimmung im Subject zeigt, die zweite und folgende ist die evolutive, in der es sich in bestimmter Scheidung, Individualisation und Objectivität hervorhebt und ausführt.

Wodurch kommt nun der Wille zur Leiblichkeit? Antwort: Indem er die beiden Kräfte seines Grundes gleichgültig von sich ausschließt, und sie, die an sich Kräfte der Sucht sind, von dieser ihrer Wurzel trennt, und ganz abstract und äußerlich als bloße Kräfte wiederholt. Damit werden sie zum Raum im activen Sinne, sie werden räumlich Contraction und Expansion, und bilden in ihrem ersten Ineinanderwirken die Grundlage der Materie. Aber innere und äußere Form, Organisation und Gestalt ist von hier aus nicht erreichbar, sondern geht nur auf, wenn der identische göttliche, nun actualisirte Wille auch selber materiell wird. Dies vermag er nicht unmittelbar, sondern nur, indem er die räumliche Bestimmtheit vorher als innere in sich anlegt oder innerlich ausführt und präformirt, sowie der reifen und selbständigen Ausgeburt die Anlage als Keim und Embryo vorhergeht. Diese innere Präformation ist die Indifferenzregion zwischen Geist und Leib, und bestimmt sich sowol nach der einen Seite im Geist als räumlich

bildende Phantasie, wie nach der andern Seite als unmittelbares Organisations- und Gestaltungsprincip der Leiblichkeit. In der Nomenclatur des Theosophen ist sie bekannt als „Tinctur“.

Wir haben früher gesehen, wie sich die Bilder der Producte im Gedanken des absoluten Producenten formiren — wir sahen ebenso, wie sich in dem Absoluten die Fähigkeit anlegt, vermöge deren jene blos ideellen Bilder in die Realität übersetzt werden. Daß sie so auch übersetzt werden müssen, diese Nothwendigkeit ergibt sich unwidersprechlich; die Schöpfung oder die Realisation jener Bilder und Gesichte ist als innerer Theil in dem Zusammenhang und Fortschritt des ganzen Processes einbegriffen, sodaß ohne jene dieser nicht seinen Abschluß und das in ihm sich darstellende Leben nicht seine integre Totalität hätte. Denn das ist eben der Trieb des Lebens, daß alles, was in ihm und in seinem Sinne möglich ist, auch wirklich werde, und daß es mit solcher Ausführung sich selbst totalisire, und dieser Trieb wirkt unaufhaltsam und unwiderstehlich, denn das Leben ist alles und hat nichts außer sich, das ihm widerstände, und ist auch nichts, das es aufhalten könnte. Denn es ist vor allem die Ursache, und macht sich zum Herrn von allem, und unterwirft es sich als inneres Mittel seiner Bewegung und inneres Moment seines Bestehens. So nun also können jene Fundamentalpunkte als bekannt und anerkannt vorausgesetzt werden, und es soll hier nur noch ausdrücklich und bestimmt hervorgehoben werden als ein im innern Fortschritt des Lebens angelegtes Postulat, daß Es oder daß Gott wesentlich und nothwendig, also ewig auch Schöpfer ist und schafft.

Nun aber wird es unsere Aufgabe sein, zu bestimmen, was es mit diesem Schaffen eigentlich auf sich habe, wie sich infolge des zu entwickelnden Begriffs des göttlichen Producirens jene Producte, von denen gesagt werden muß, daß Gott sie ewig und von Natur hervorbringe, in und zu Gott stellen und gestalten. An und für sich besagt das göttliche Produciren nur, daß Gott seine innere Fülle, die sich danach auch im Gedanken bildlich darlegt, real hervorbringe. Diese innere Fülle ist aber nicht irgendwie als solche gleichsam eingeschachtelt in Gott enthalten, sondern sie ist das Wesen Gottes selbst, und auch, wenn sie sich in entwickelter Weise in Gott embryonal anlegt, kann sie sich doch nur als die Fülle innerer Bestimmtheiten und Specificationen in der allgemeinen

göttlichen Kraft erweisen. Wenn also Gott nun jene innere Fülle in individualisirter Entwickelung hervorbringt, so tritt diese Bewegung doch nicht aus der Beziehung heraus, die Gott wesentlich zu sich hat; Gott setzt seine Producte nur für sich und in sich, nur als Vervielfältigung und Individualisation seiner allgemeinen Kraft; er führt in ihnen seine allgemeine Kraft nur in individuelle Mittelformen ein, und erweckt in ihr eine reale und lebendige Gegenseitigkeit und Wechselwirkung. Somit haben die Producte ihre Mittelpunkte nicht in sich, sondern sie haben alle ihre unmittelbare gemeinsame Lebensmitte in dem Producenten; sie sind durchaus nur seine Peripherie, in die er sich kleidet, und in der er sich vermittelt; sie sind nur selbst substanzlose Modi seiner Attribute. Sie centralisiren sich nicht in sich, schließen sich nicht in sich und mit sich zusammen, sie sind vielmehr durchaus excentrisch aufgeschlossen, wesentlich offen gegen die absolute Kraft, nur Durchgangspunkte und Fassungsmedien für dieselbe, ohne ihr in irgendeinem Punkt einen Widerstand entgegenzusetzen oder gegen sie eine Eigenheit zu haben, eine Selbstigkeit, in die sie sich, die sie in sich erst übersetzen müßte.

Die vollständige Analogie für diese Producte finden wir in der sichtbaren Natur in den Pflanzen. Diese sind solche innere Individualisationen der ganzen Natur, der himmlischen und der planetarischen Kräfte und Materien; es sieht jedes Kind, daß sie nur durch die ungebrochene unmittelbare Continuität mit ihnen leben, und jene sich unmittelbar in ihnen fortsetzen. Ebenso sind für den Himmel allein die Sterne, die nach Dante die organi del mondo sind, und für die Erde oder den Planeten die Steine und Metalle, als beide, jedes in seiner Sphäre, nur innere Individualisationen, Glieder in ihrem Ganzen, — entsprechende Bildungen der sichtbaren Welt. Wie nun diese nur die specificirten Kräfte der allgemeinen Natur oder ihres natürlichen Ganzen sind, wie das, worin sie wirken, nur die allgemeine Kraft ist, die sich in ihnen nur faßt und specificirt, so sind auch jene Producte nur eben die sich unendlich specificirenden, variirenden und combinirenden Kräfte und Kraftgestalten Gottes — vielleicht im wesentlichen das, was die Alten unter „Engel" verstanden haben.

Wenn nun dies die natürliche erste Gestalt des Products ist, so ist doch die Frage, ob nicht dasselbe zur Selbstigkeit und Sub-

jectivität erhoben werden kann. Auf jeden Fall kann diese Frage nicht so verstanden werden, als wenn es sich damit von der schöpferischen Thätigkeit schlechthin trenne und außerhalb derselben sich substantiell auf sich stelle. Die Subjectivität kann nur die Form des Seins, nicht das durch und in der schöpferischen Thätigkeit bestehende Sein sein; die Selbstigkeit und Unabhängigkeit kann sich nicht auf die Organisation, sondern nur auf die Action beziehen, die auf Grund ihrer hervorgeht und ihrer sich bedient. Unter dieser Beschränkung ist nun so viel klar, daß die Gegenseitigkeit, welche das Absolute durch seine Producte in sich erweckt, nicht vollkommen ist, solange nur das Absolute den Anfang macht, dessen Ausgang nur willenlos von den Producten reflectirt wird, und somit nur die directe Folge jenes Anfangs ist, — solange also nicht auch die Producte Spontaneität besitzen, und von sich selbst aus anfangen, und mit selbständiger Bestimmung und Direction reflectiren. Allein was mehr ist, als die bloße Möglichkeit, die wir hernach auszuführen gedenken, die Wirklichkeit einer solchen Production ist unbestreitbar. Denn Ich in meinem Selbstbewußtsein bin mir auf das entschiedenste bewußt, selbst einen Willen für mich zu haben und ein solcher zu sein gegenüber dem Allgemeinen und dem Ganzen, und alles, was in diesen Willen ein- und in ihm hervorgeht, auch eben nur durch diesen Willen ein- und herauszulassen und eben in ihm eigenthümlich und selbständig auszuprägen. Denn das Selbstbewußtsein enthält eigentlich das, daß ich nicht nur unmittelbar bin, sondern daß ich mein Sein danach auch selber setze — mich über die Unmittelbarkeit meines Seins erhebe, und dieses in meine Gewalt nehme, wie ebenso alle Unmittelbarkeit eines von außen Gegebenen und sich Andringenden. Wir wissen also, daß geistige Creaturen sind, die in freier Selbstbeweglichkeit sich aus dem Strom des göttlichen Lebens herausheben — wir wissen das an uns selbst. Aber an uns selbst erfahren wir auch, daß diese geistigen Creaturen mit einem Fremden verbunden und an dasselbe gebunden sind, nämlich an die Natur. Dieser Erfahrung nach also sind sie nicht in der Reinheit ihres Wesens, sie sind nicht allein in ihrer Art von der Natur Gottes (Gott ist der absolute Geist), und sogar diese Natur ist in ihnen nicht in ihrer vollständigen Wirklichkeit, sondern ein Anderes, Fremdes hat sich an sie geheftet, und ist das organische Mittel,

in dem sich all ihr Leben und seine Wirkungen formt und bestimmt. Aber auch anderswoher haben wir keine positive und so unmittelbar uns zugängliche Erfahrung, daß geistige Creaturen in völliger Reinheit existiren. Daß sie wol existiren oder geschaffen sein könnten, ja daß vielleicht gar die völlige Harmonie des Alls ihr Bestehen erfordere, das könnte vielleicht behauptet werden. Aber soweit wäre nur Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit vorhanden, und keine Gewißheit. Es läßt sich also hier nichts behaupten. Wollten wir behaupten, es existire eine Welt der Geister in diesem Sinne, so wäre das höchst leichtfertig, oder es würde zeigen, daß wir in durchaus unphilosophischer Weise uns von Meinungen und Traditionen leiten ließen.[1] Es soll also hier in dieser Richtung nichts behauptet werden. Wenn wir im Folgenden die Verhältnisse und Zustände der geistigen Creaturen zu erklären suchen werden, so geschieht das nur, um die Lehre von der Natur und vom Menschen vorzubereiten, und involvirt in keiner Weise ein bestimmtes Dogma von der Existenz einer Welt reiner Geister oder Intelligenzen. In Bezug auf diese kann der folgende Abschnitt nur ganz hypothetisch sein. In diesem Sinne oder mit diesem Vorbehalt fahren wir also fort.

Wie die Pflanze in der sichtbaren Natur das Analogon des göttlichen Products der ersten Ordnung war, so haben wir für diese Stufe als Analogon das Thier, das von der allgemeinen Natur frei, wiewol nicht von ihr los, sondern in seinem Bestande innigst von ihr bedingt, doch sie eigenthümlich in sich concentrirt, und spontan auf sie und ihre Entwickelungen zurückwirkt.

Wie aber nun eine solche sich in sich zusammenschließende Centralisation, nach der sich dann schon von vornherein die ganze Organisation anlegen und bilden muß, denkbar ist, das wollen wir versuchen zu zeigen. Eine Pflanze kann, wie sie ist, nie zum Thier werden durch eine bloße hinzukommende neue Bestimmung, die sich ihrem eigenthümlichen Bau aufsetzte. Sie muß auch ihre Organisation in ein anderes Verhältniß setzen; sie muß die Wurzeln in ihr Inneres hineinziehen als Verdauungskanäle und Ver-

[1] Dies ist einer der Vorwürfe, den man Baader mit Recht machen kann. Seine ganze Geschichtsphilosophie basirt auf dieser unbewiesenen Voraussetzung.

bauungshöhlen; sie muß ebenso die respiratorischen Blattflächen, die in ihr nach außen ausgebreitet sind, in sich hineinnehmen und zu einem eigenthümlichen innern Medium, zu Lungen, Kiemen oder Tracheen in sich totalisiren; sie muß aus der Continuität mit der allgemeinen Natur discret heraustreten, und was von ihr in die allgemeine Natur hinauswächst, zugleich zu einer innern Bestimmtheit in sich machen. Ja nicht dies allein, sondern die Factoren und Potenzen des allgemeinen Processes müssen auch in ihrer Individualität Gestalt gewinnen, sodaß in aller Weise auch die Mittel- und Brennpunkte des Lebens nicht nur außer der Creatur, sondern zugleich als eigenthümliche in sie fallen, und die allgemeinen Lebensprincipien in ihr immer nur durch die eigenthümliche Vermittelung der individuellen wirksam werden. Damit gewinnt erst ihre Natur die factische Möglichkeit, Selbstigkeit und Subjectivität gegenüber der allgemeinen Natur zu entwickeln und zu behaupten. Es ist aber jene Organisation nicht das Product dieser Subjectivität, sondern das Product der allgemeinen Natur, und deren generative Bewegung wird also wesentlich von der Subjectivität vorausgesetzt.

Das vollendete Thier darf wol Mikrokosmos genannt werden, nicht aber die Pflanze. Denn diese hat ihre Lebensprincipien als allgemeine der ganzen Natur außer sich, und ist an sich nur die specifische Receptivität für ihre Einflüsse. Die Pflanze ist eigentlich nur ein eigenthümlich sich hervorhebender, individuell in sich geschlossener Kanal für die Bewegung des allgemeinen Lebens, ein Durchgangspunkt, doch nicht ein mechanischer, sondern ein organischer — nicht ein indifferenter, sondern ein individueller. Das Thier dagegen hat jene Principien und Factoren zugleich in individueller Eigenheit in sich als seine Glieder und Organe. Dieses Resultat nun muß in der producirenden Thätigkeit selbst eigenthümlich angelegt und in dem innern Verhältniß derselben präformirt sein. Diese Thätigkeit oder Bewegung muß also nicht mehr in sich ganz bleiben, und darauf nur in ihrem Ausgang und Ende, unmittelbar im Effect sich auswickeln und individualisiren, sondern schon gleich in sich selbst im Anfang und in der Wurzel muß sie sich theilen, auswickeln und specificiren. Sie muß also nicht in und aus sich selbst wirken, sondern sie wirkt eben direct aus ihren individualisirten Kräften, d. h. die Producte, welche sie

zuerst wesentlich hervorbrachte, werden ihr nun wieder die Mittel einer neuen Bethätigung und Principien neuer Producte. Damit ist denn sofort ein Proceß eingeleitet, aus dem als schließliches Resultat ebenso das individuelle Selbstbewußtsein hervorgeht, wie in dem absoluten Proceß das absolute Bewußtsein.

Es ist hier nun in dem Individuum Objectivität und Subjectivität ineinander. Denn sofern die Organisation ein lebendiges Erzeugniß des Absoluten ist, ist sie auch wieder in den Proceß desselben aufgenommen, und in ihm substantiell bestimmt. Zugleich aber bildet sich auch auf Grund derselben die individuelle Subjectivität aus, in der sie nun wieder individuelles Eigenthum wird. Die individuelle Subjectivität an sich ist die Form, die von dem Absoluten gesetzte und in ihm bestimmte Organisation ist der Inhalt. Sofern das Individuum in seiner Organisation hervorgeht, befindet es sich in einer excentrischen Bewegung. Denn indem das Absolute sich in seiner schöpferischen Thätigkeit zuerst so reproducirt, daß die Grundkraft aller Organisation als individuell und als organischer Mittelpunkt oder Centralorgan des Individuums hervorgeht, vermittelt und bedingt sich jene Thätigkeit in dem so angelegten organischen Mittelpunkt und legt dessen innere Bestimmungen, wie sie in ihm, in seiner Relation gegen das Ganze und Einzelne außer ihm enthalten sind, zu dem Umfang der Organe des Individuums auseinander. Denn die Eigenschaften oder Organkräfte des Absoluten sind zwar reine Evolutionen desselben, weil Es die Einheit und die Allheit zugleich ist, aber das Individuum hat sowol die Alleinheit wie die entwickelte Allheit, soweit es Individuum ist, außer sich, und seine Eigenschaften sind daher nothwendig die Ergebnisse der Proportion und Relation seiner einzelnen Einheit zu der Alleinheit und Allheit außer ihm, oder doch wesentlich bestimmt durch diese Beziehung auf ein anderes unabhängiges Sein. Nun, jener Vorgang ist die Voraussetzung des zweiten, der nun als seine nothwendige Alternative eintritt, der concentrischen reflexiven Bewegung, in der nun alles Besondere wieder auf die Einheit bezogen und in und unter dieselbe aufgenommen wird. Diese Einheit aber ist nicht dieselbe Einheit, welche der ersten organisatorischen generativen Bewegung zu Grunde lag, oder sie ist dieselbe Einheit, aber in einer höhern Potenz der Reproduction. Sie ist nicht die sich in die Differenz auslegende,

sondern die sich aus ihr wieder zurücknehmende, wieder aus ihr concrescirende in sich selbst concentrirende Einheit — nicht die substantielle, sondern die ideelle Einheit — nicht Substanz, sondern Form, d. h. Wissen. Aus dem ersten blos substantiellen Centrum, nachdem es sich ausgewirkt, erhebt sich ein zweites höheres Centrum, das nun auch auf seine Art die Entwickelungen des ersten in sich wiederholt, und jenes mit seinen Entwickelungen zugleich sich unterordnet und in Besitz nimmt; so wie sich über das Herz als substantielles Centrum und über die Vitalorgane das Gehirn als ideelles Centrum mit seinem Organismus erhebt. Diese Bewegung also, in der die Einheit wieder aus der Differenz und über ihr hervorgeht, ist der Ursprung des Bewußtseins, der Subjectivität. Allein die Kraft dieser Bewegung gewinnt das Individuum doch nur durch das Absolute. Denn wie es sich nicht substantiell selber macht, so kann es sich auch nicht von sich selber über sich erheben. Wie es der absolute Lebensproceß ist, durch den sein Leben und Proceß immer gegründet, alimentirt und irritirt wird, so ist es auch der Proceß des absoluten Bewußseins oder Wissens, in dem der seinige bedingt ist. Indem das Absolute die Creatur auf sich reflectirt und zu einer innern Selbstbestimmung seiner Einheit macht, damit hat die Creatur die Kraft, sich auf sich selbst zu reflectiren. Das Gemachtwerden gibt ihr die Kraft zu sein, und das Gewußtwerden gibt ihr die Kraft zu wissen. Cogitor, ergo cogito. Daher auch sich wissend, weiß sie sich nur in und unter Gott; das Selbstbewußtsein involvirt das Gottesbewußtsein, und dies gleichsam ist seine Seele.

Aus den vorhergehenden Erwägungen läßt sich nun die Frage über die Dauer der Individuen entscheiden. Was jene ersten unmittelbaren Producte betrifft, so scheinen sie zum beständigen Wechsel bestimmt zu sein, nur ein willkürliches Spiel der Fülle und Kraft in sich selbst. Denn sie sind für sich kein Ganzes, sondern ihr Ganzes ist außer ihnen, d. h. außer ihrem individuellen Bestand im Organismus des Absoluten, in dem sie nur als innere Besonderheiten und besondere Mittelgestalten auftreten. Ihre Individualität ist noch unreif, flüssig, noch auf der Grenze zwischen einer Individualität und einer bloßen Kraft, eines Attributs. Dagegen ist nun das Product jener zweiten Ordnung (das wir mit Recht Creatur oder Geschöpf nennen können, sofern es nicht direct, sondern indirect oder mittelbar von Gott hervorgebracht wurde —) ein wahres

Ganze für sich, und zwar ist es dieses Ganze nicht nur substantiell organisch oder objectiv, sondern es ist sein Ganzes subjectiv-objectiv — es erhebt seine objective Totalität immer in die subjective, und ist nicht nur eine Totalität, sondern schließt sich und seine Totalität immer wesentlich in und mit sich zusammen. So ist es ein wahres göttliches Ganze, ein wahrer Mikrotheos. Es ist aber nicht recht, d. h. es widerspricht der Idee, oder der Natur Gottes, daß, was für sich und in sich ein Ganzes ist, zu Grunde gehe oder vernichtet werde. Es ist nicht recht, daß das, was sich selbst verewigt hat, indem es sich personificirte, nicht auch ewig dauern sollte. Die ewige Dauer ist nur die Folge, aber die nothwendige Folge der Ewigkeit des Wesens. Auch kann nach dem Gesetz des Organismus weder ein Einzelnes, und sei es noch so gering, entbehrt werden — noch auch kann ein Einzelnes vernichtet werden ohne das Ganze, wie es nur in dem Ganzen und durch das Ganze entstanden ist. Gott hat überhaupt ja auch nie eine einzelne Beziehung, sondern eine universale, und die einzelne nur in der universalen. Selbst verzehren aber kann sich kein Wesen, denn es macht sich nicht selbst, und ist auch nur aus ewiger Substanz gemacht. Das Ewige, die ewigen wesentlichen Schöpfungen Gottes sind in ihm nur in ein anderes Verhältniß gesetzt, sind nur eben zwar nicht los, aber frei gemacht von dem Schoße der allgemeinen göttlichen Natur. Wie kann sich das in sich selbst verzehren oder vernichten, was immer sich selber setzt, indem es sich als Einheit des Ich über sein unmittelbares Sein und die Differenz in demselben erhebt? Wie es von Gott gesetzt wird, so setzt es sich selbst — und wie Gott nicht aufhört es zu setzen, so hört es nicht auf sich selbst zu setzen. Und hier nun, wie wir sehen werden, herrscht die Alternative: Wie es sich setzt, so wird es von Gott gesetzt — und hinwiederum wie Gott es setzt, so setzt es sich. Das Ewige ist, wie Schelling sagt, die Gesinnung oder vielmehr die Person, als die immer ihre Objectivität subjectiv und ihre Subjectivität objectiv setzt und überträgt. Die Person ist das Ewige; wozu sie sich gemacht hat, das ist sie, d. h. dazu ist oder wird sie gemacht. Gott achtet die Person, wie Er sich selbst achtet; denn darin ist Er erst Gott, daß Er Person ist. Wenn Gott ein solches Ganzes macht, so macht er es für die Ewigkeit. Denn Gottes Wille ist nicht Willkür, sondern Nothwendigkeit und Natur; und was den Creaturen

von Gott geschieht, das geschieht ihnen der Natur gemäß, und nicht aus Laune. Was sie ihrer Natur nach sein sollen, d. h. was ihr wesentlicher Wille ist, das sind sie von Gottes wegen immer; und wenn es eines Wesens wesentlicher, sein Naturwille ist, unsterblich zu sein, so ist es auch unsterblich — sowie wenn seine Natur durch ihre Art das Recht auf Unvergänglichkeit hat, so ist es auch unvergänglich, denn das wahrhaft Seiende ist das Recht und das Rechte; das Ewige ist die Gerechtigkeit, und vergänglich ist nur der Zufall; dieser ist nur Schein, die Gerechtigkeit ist der ewige und unverwesliche Kern.

Solche, die, ich weiß nicht aus welcher Ursache, scheinbar, wenn nicht der Unsittlichkeit, Feindschaft und Verachtung alles Idealen und Wahren wegen, aus starrsinniger Consequenz aus ihren theoretischen Principien — gegen die Unvergänglichkeit des Individuums streiten, werfen den Fürsprechern derselben vor, daß sie, wenn sie in diesem Leben ihre Pflicht gethan, dafür noch besonders ein Trinkgeld, und ein solches, das qualitativ und quantitativ dem Werth ihrer That weit überlegen ist, verlangen. Auch sagen sie, ewig zu leben sei nur der Wunsch kleiner engherziger Seelen, während der, der sich herzhaft und rechtschaffen geregt, vielmehr sich nun nach ewigem Ausruhen sehnen müsse, wobei der Unbefangene allerdings bemerkt, daß ein ewiges Feiern einer zeitlichen Arbeit und Drangsal ebensowenig proportional ist — sowie daß die wahre Antwort auf die Frage des irdischen Daseins als einer unruhigen und ermüdenden Thätigkeit sowie einer gebundenen Thätigkeit — einer Arbeit und Mühe vielmehr, als eine völlige Beraubung aller Thätigkeit, d. h. alles Seins und Lebens — vielmehr also eine freie, ungehemmte, also mühelose und ebenso in sich stetige und ruhige Thätigkeit wäre. Denn Unthätigkeit widerspricht der Natur, und ihre Seligkeit ist in der Thätigkeit, aber in der in sich ungebundenen und stetigen, nicht sich excentrisch verflüchtigenden. Es ist aber die letzte Bemerkung auch weiter psychologisch falsch. Denn je bedeutender und je mehr in sich vollendet ein Geist ist, um so entschiedener nimmt er vielmehr für sich die Unvergänglichkeit in Anspruch, und schon an sich scheint etwas um so mehr die Dauer zu verdienen, je bedeutender und somit auch eigener (— denn in jeder Persönlichkeit schlägt der größere Inhalt und die höhere Bedeutung sich auch zur Eigenheit — sie zeichnet sich um so differenter, eigener aus, und nur der geringe und bedeutungs-

lose Inhalt verflüchtigt sich in das Allgemeine, und neigt sich dazu, indifferent zu zerfließen[1] — je bedeutender, je eigener also es sich hervorhebt, und je mehr es durch seine innere Reife und Totalität die Flüchtigkeit der zeitlichen Begebenheiten überwindet. Je lebendiger ferner die Geistigkeit ist gegenüber der Natur, je kräftiger und eigenthümlicher sie sich entwickelt hat, und verklärend auf die Natur zurückzuwirken sucht, je mehr also der Mensch wahrhaft geistig gebildet ist, sei es, daß die logische oder die ästhetische oder die ethische Seite sich besonders hervorhebe, ohne daß jedoch in solcher wahren Bildung die Hervorhebung der einen Seite die andere ausschließen dürfte — je mehr hat der Mensch in seinem persönlichsten Bewußtsein die lebhafte Empfindung, in der Natur eine nie ganz zu überwindende Schranke bei sich zu haben, die sein wahres inneres Leben nie zur vollkommenen Reife und Integrität gelangen läßt, sondern seiner Entwickelung immer das Gepräge des Disjecten, des Stückwerks verleiht. Daher, wenn er doch einen Anspruch auf die Integrität seiner Person hat, er diese doch nothwendig über die Grenzen dieses Lebens hinaussetzt, und in einem Zustand erwartet, der durch die Ablösung der Person von der Natur und ihrem Banne bedingt ist. So auch faßt der Dichter, der bedeutendste und vollendetste Mensch seiner Epoche, das Streben „sich zu verewigen" als entscheidendes Symptom dafür auf, daß sich einer von dem gemeinen Haufen, der nur in dem „Heute", in der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart sich sättigt, scheide und geschieden habe. Endlich wird auch hier an einen Lohn für die Arbeit gar nicht gedacht. Es ist dies nur eine ganz äußerliche Proportion, die, wenn sie in den Grundbüchern unserer religiösen Gemeinschaft (von denen sie wol zuletzt eigentlich entnommen ist) angewandt wird, dort nur einen symbolischen Sinn hat, und in dieser Hinsicht nur den Gegensatz und den Austausch von Kampf und Ruhe, d. h. der freien Thätigkeit und Entfaltung ohne die widerstrebende Härte, wie sie die Sinnlichkeit entgegensetzt, in seiner ethischen Verknüpfung ausdrücken soll. Denn die Seligkeit kann ja eben nur in solcher in

[1] Bedeutende Menschen, d. h. solche, die sich zu dem, wozu sie von Natur als Genie oder Talent angelegt sind, durch innere Selbstbildung und -übung auch selbst gemacht haben, zeigen immer den höchsten Grad von Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Das ist ihre Originalität, die wahre, die nicht in barocken Launen besteht. So ist Gott das Originalgenie par excellence.

sich beruhigten und gesättigten, ungebrochenen und continuirenden Thätigkeit und Entfaltung bestehen, und eine ewige träge Ruhe oder etwa ein Schlaf ohne Traum ist nicht eine geistige, sondern eine physische Seligkeit. So hat auch jenes Sehnen nach Ruhe, das sich im hohen Alter einstellt und dem Tod ein schmeichelndes Lächeln abgewinnt, lediglich in der Physis seinen Grund. Daher sich dieses Sehnen auch am lebhaftesten in den geistig Unbedeutendsten ausspricht, und denen der Tod fast eine Erquickung ist, die wenige Jahre vorher, da sie noch den Rest quellender Lebenskraft in sich empfanden, in ihm die höchsten Schrecken vorausfühlten. Denn indem ihre Sinne absterben, so stirbt ihnen auch die Außenwelt in allen ihren Reizen ab. Und da nun die innere Welt, aus der sie nun noch geistig auf die äußere zurückwirken könnten, ebenso leer ist, so ist das Leben überhaupt für sie ohne fesselnde Kraft und die allgemeine Gleichgültigkeit löst alle Regungen in eine sehnsüchtige Ermüdung auf. Dem wirklich geistig lebendigen Menschen aber ist der Tod in jedem Alter, in dem er steht, ebenso willkommen, als ihm auch in jedem Alter, solange ihm noch die Natur geistige Empfängniß und Bethätigung gestattet, das Leben schätzenswerth erscheint — er haßt weder den Tod, noch liebt er das Leben. Ueber diese Gegensätze erhebt er sich in der inhärenten Dauerhaftigkeit seines geistigen Wesens und Lebens, und er nimmt hier die Ewigkeit nicht als einen Lohn, eine Gnade oder Gunst, sondern gleichsam als ein Recht des Daseins in Anspruch, wenn auch aller Inhalt, alle Reize des Daseins, da sie nicht sein Werk, sondern Lebenswerk des Absoluten sind, von ihm insofern auf Gnade zurückgeführt werden; nicht jedoch eine Gnade wie ein äußeres Geschenk, sondern wie eine Lebenserfüllung, die nicht von Willkür, sondern von jener Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit ausgeht, die das eigentlichste Wesen des Absoluten ist. Nach dieser Erörterung fahren wir des weitern fort.

Es ist, wie wir sahen, in dem individuellen Geiste eine vorbewußte Lebenssphäre, aus der sich das Bewußtsein und die Subjectivität heraushebt, und die immer in das Bewußtsein herausgehoben und verklärt wird — eben die ganze unmittelbare Wesenheit der Creatur, in der sie eben Creatur, von Gott geschaffen ist, die sie nicht von sich und durch sich hat, sondern von Gott, und nun in ihrer Subjectivität und Selbstheit immer vermittelt. Dieses Vorbewußte

nun allein für das Chaos, für das Wirrsal und Widerstreben anzusehen, welches die Folie alles Lebens ist, es für das Chaos zu halten, aus dem sich nun das Bewußtsein als lebendige und organisirte Einheit abklärt, das von diesem überwunden werde, das aber auch trübend in das Bewußtsein, wie in der nicht-intelligenten Natur in das offenbare und entwickelnde Leben als krankmachend, hineinwirke, wäre völlig falsch. Vielmehr muß es aus unsern Entwickelungen sich mit Nothwendigkeit ergeben, daß jenes Vorbewußte nicht allein seine Nachtseite, sondern auch seine Lichtseite hat. Allerdings uns erinnernd, daß die Folie alles realen Lebens und Bewußtseins ein wüstes und zwieträchtiges Chaos ist, werden wir die Gefahr, den Abgrund, der in diesem Hindergrunde liegt, nicht ableugnen. Allein hier ist alles, das ganze Leben nach allen Seiten zugleich objectiv und subjectiv, und somit ist auch die eigentlich göttliche Bestimmung und Organisation, die diesen Abgrund immer überbrückt, in dem Vorbewußten als Voraussetzung der individuellen Subjectivität. Nicht daß diese beiden Gegensätze außer und nebeneinander wären, sondern sie sind vielmehr ineinander, in derjenigen nothwendigen Proportion, in der sie an sich absolut in Gott sind. Denn alles Wesen, das producirt, producirt nur seinesgleichen.

Nun will dieses Vorbewußte, die objective und unmittelbare Wesentlichkeit vermittelt und ausgeführt sein in und durch die Subjectivität, d. h. sie will oder soll Personalität annehmen. Darin legt sie sich nun subjectiv, für die Subjectivität auseinander, sie stellt sich ihr im innern Gesichtskreis außereinander dar. Denn für die Subjectivität ist sie nur Möglichkeit oder Reiz; und sofern sie in ihrer natürlichen Constitution, nach der göttlichen Art und Organisation nur Möglichkeit ist, sofern wird auch das Andere nur möglich oder reizend, das in ihr an sich immer wesentlich latent ist. Damit ist eine Wahl gesetzt. Diese Wahl bestimmt sich dahin, daß das eine zum Mittel für das andere gemacht wird oder gemacht werden soll, also entweder die Egoität zum Mittel für das Allgemeingültige, Absolute, oder dieses zum Mittel für jenes. Aber nur der erste Wille kann seine Absicht erreichen, nicht der zweite; denn dieser, indem er die Egoität erhebt, schließt damit nothwendig die göttlichen Lebenskräfte aus, die nun die Basis ihrer Actuellität verlierend in den Aether der Transscendenz zurückkehren.

Es ist also in der Creatur, wie sie anfangs an sich ist, ein

Dualismus, nämlich ihrer Objectivität und ihrer Subjectivität. Dieser soll überwunden, beide sollen als Eins gesetzt werden, indem die Objectivität immer in die Subjectivität aufgehoben, und in ihr vermittelt, bestimmt und verklärt wird. Wozu sie sich nun subjectiv bestimmt, das wird sie objectiv auch wirklich; so wie ihr Wille ist moralisch, so wird derselbe auch physisch, so ergiebt sich ein ihr eigenthümlicher organischer Proceß. Die Creatur stellt sich selbst; sie bestimmt sich selbst das Verhältniß, das Verhältniß, das sie zu den Principien, zu dem Absoluten hat. Aber sie gestaltet, organisirt oder desorganisirt sich nicht selbst; die organische Formation und Substantiation ist nicht ihr Werk, sondern Gottes, sie gibt ihr nur die besondere Richtung. Wiederum aber ist das sie Organisirende und Substantiirende nicht eine physische Kraft, sondern es ist selbst reinste und höchste Personalität. Und so tritt eine Gegenseitigkeit, eine persönliche ethische Gegenseitigkeit ein zwischen Gott und der Creatur, und das Maß, das sie moralisch anwendet, mit demselben Maß wird sie moralisch und physisch gemessen. Es läßt sich mit demselben Rechte sagen: Die Creatur organisirt oder desorganisirt sich selbst, wie: Gott organisirt oder desorganisirt die Creatur, nur daß jedes in anderm Sinne, dort im Sinne des Mittels, hier im Sinne des Princips verstanden wird, und zu dem einen Satz immer der andere ergänzt werden muß.

So treten nun die beiden Gegensätze, die theils als wirklich, theils als latent alles Leben machen, an den subjectiven Willen heran als gleichwichtige Triebe und Reize, um in ihm sich zu vermitteln und durch ihn sich zu fixiren. Es ist die Nachtseite der Herd jener Triebe, welche die Creatur bewegen, alles, was sie wirkt und genießt, auf sich in ihrer Einzelheit und Egoität zu beziehen, und alles, in, von und mit dem sie lebt, nur zu einem Object und einem Mittel ihrer eigenen Größe machen zu wollen; andererseits diese Größe in einer zwecklosen Vergeudung zu suchen. Es sind das die tyrannischen Triebe, die alles nur für ein Werkzeug der blinden Willkür und Laune ansehen lassen, an sich dunkel und verworren, und in Wahn und Verwirrung den Geist bindend. Dagegen ist die Lichtseite der Herd jener Triebe und Reize, die eigentlich der wahre Stoff des Genialen in jedem Geiste sind, der idealen, logischen ethischen und ästhetischen Triebe, die als solche dem sinnlichen natürlichen Menschen widerstreben, und vor den

diesem eigenthümlichen Bewegungen und Affecten das voraushaben, daß sie vom hellsten Licht der Vernünftigkeit erfüllt sind, und zu Gefühlen und Empfindungen führen, die nicht überspannen und danach verdüstern und erschlaffen, sondern auf eine wunderbare Weise aufheitern und sättigen.

Es muß alles sich entscheiden, alles sich aus den Möglichkeiten zur bestimmten Wirklichkeit ausführen und figiren — alle Zweideutigkeit muß getilgt, aller Dualismus totalisirt werden — alle Unmittelbarkeit muß sich vermitteln, und ein bloßes Sein oder Wesen sich zur Personalität vollenden. Das ist der Trieb alles Seins und seine Natur. Diese duldet keine Unklarheit, kein Schwanken, keine Indifferenz. Sittlich ist alle Indifferenz unmöglich, es muß Partei gegriffen werden, scheinbare Indifferenz ist doch nur latente oder eine besondere Parteilichkeit. Sehen wir nun, wie sich der geheime Proceß sittlicher Entscheidung wol vollziehe. Keine Vorstellung kommt und bildet sich dem Individuum blos aus dem Wind der Subjectivität, sondern von innen, aus den innern Lebenswurzeln, der vorbewußten Lebenssphäre, oder auch von den wirklichen Dingen von außen reflectirt sie sich nur im Umkreis des Bewußtseins, und gestaltet sich hier bildlich vor oder ab. Die innern Tendenzen aber, welche in jenen Lebenswurzeln angelegt sind, bilden sich nothwendig in der Vorstellung ab, sie treten in ihr mit dem vollen Erwachen des Bewußtseins sofort als die ersten Grundbestimmungen auf, in die alle übrigen Reflexe besonderer Art aufgenommen, und durch die sie gestellt, dirigirt, beleuchtet werden. Und wie nun jene Tendenzen ethische Bedeutung haben, so nimmt durch sie auch alles dieses Besondere ethische Bedeutung an. Wie nun stellen sie sich dar? Auf der einen Seite zeigt sich das Vernünftige und Gute, die Pflicht — auf der andern Seite das Angenehme, Genußreiche und freie Größe Verheißende. Denn das ist die nothwendige Illusion, die sich mit dem Bösen verknüpft, ohne die es nie in Frage kommen würde, nämlich die Illusion, als könne man im Genuß aller Lebensintegrität, innerer und äußerer verbleiben, auch wenn man dieselbe selbstsüchtig ausbeuten wolle. Diese Illusion aber ist nothwendig. Denn das eigentliche Wesen des Bösen ist ja noch nicht wirklich, und nirgends dem Lebensgefühl und der Erfahrung der Creatur zugänglich, es ist ja noch in diesem Lebensgefühl ein-

gehüllt in das Wesen und die Wirkung des Guten, und wird nun auch nothwendig mit dieser Wirkung in Connex gedacht, es wird idealisirt. Solange nun die Vorstellung nur diese bleibt, dem Willen äußerlich, dieser sie betrachtend, solange ist noch kein Schritt zur Entscheidung gethan. Aber wenn der Wille gegen sie seine Spannung aufgibt, nachgiebig ist gegen sie, und sich von ihr erfassen läßt, so ist der erste Schritt gethan. Dieser erste Schritt oder das erste Stadium ist die Lust. Was der Wille ist, das ist er wirkend, d. h. activ wollend, begehrend; und was er begehrt, das ist er wirklich. Aber bevor er etwas wirken und auswirken kann, muß er es in sich aufgenommen haben, so wie die Wahrnehmung bedingt ist durch die Empfindung. Alle Activität und Actuellität ist bedingt durch Receptivität. So ist das wirkende Wollen, das Begehren bedingt durch die Lust, durch die passive Affection des Willens von der Vorstellung, von dem Reiz. Nun von ihr erfaßt, d. h. von ihr sich erfassen lassend, kann er sie auch seinerseits erfassen, und so vollzieht sich die Entscheidung und die Grundbildung der Persönlichkeit. Auf keine andere Weise vollzieht sich auch die göttliche Entscheidung — und ebenso auch die Schöpfung von Gott aus. Es ist alles, was ist, durch die göttliche Begierde oder Imagination geworden; und überhaupt alles Daseins wirkende Ursache ist die Imagination des Willens, der das Sein von allem Seienden ist.

Führt nun die Creatur das Seinsollende in sich zur Personalität aus, so wird sie ein lebendiges Glied in dem Totalproceß des göttlichen Lebens. Sofern sie ihren Willen in und unter jene Unmittelbarkeit, jenen Quellbrunn göttlicher Triebe und Empfindungen, in dem sie mit Gott in unmittelbarer Lebenscontinuität ist, einführt, ist sie in Wahrheit eine Pflanze Gottes und erhebt sich dann in Gott heraus in beweglicher Animalität zu einer energischen reizvollen Gegenseitigkeit. Insofern lassen sich in ihr Geist und Seele — inneres Organ und Lebenstheil der Gottheit und selbstbewegliche Bestimmungskraft unterscheiden, sofern nämlich sie einerseits nur eine innere Besonderung im Absoluten ist, andererseits aber das Allgemeine in individuell Eigenes immer umsetzt. In dem Wechsel dieser Lebensbewegungen, der sich deificirenden und der individualisirenden, in diesem sich im Ganzen und das Ganze, und wieder auch das Ganze in sich Leben, und eigen Zurück-

geben, wie es sich allgemein gibt — darin möchte wol die Lebensintegrität und Seligkeit der spirituellen Creatur bestehen.

Es ist an und für sich klar, daß alles blos an sich und unmittelbar Seiende (nicht-Personelle) nur ein innerer Lebenstheil in dem ganzen Proceß und Lebensumfang des Absoluten ist — daß Gott alles dies in und unter sich auch selber ist. Aber für die persönlichen Geschöpfe stellt sich das Wunder ein, daß Gott zugleich und ebenso sehr diese Geister ist, als sie eben sie selber und für sich selber sind — daß sie zugleich für Gott und zugleich auch für sich und Gott für sie ist. Und hier, wo eine Gegenseitigkeit in der Einheit, und eine Einheit in der Gegenseitigkeit ist, ist eine Liebe von unendlicher Innigkeit, von solcher Innigkeit, daß die Liebenden sich unter sich tauschen, und die doch unendlich lebendig ist, und in der Einheit immer auch in Wechselwirkung sich regt.

Wie sich nun die Bewegungen der Creaturen durchaus in und aus den göttlichen Bewegungen vollziehen, so setzen die Creaturen auch in der That nur die allgemeine göttliche Bewegung und Bestimmung in ihren Bewegungen nur individuell auseinander. Dennoch findet nicht die mindeste Determination statt. Die gefällige und reizende Laune, die erhabene Freiheit, welche auf das lebendigste und eigenste mit den unbegrenzten Möglichkeiten der Idee spielt, ist selbst göttlicher Charakter. Welch eine abscheuliche Methode, alles, wie es eben vor Augen wird, nur wieder so in die einfache Form des Absoluten einzuschachteln und zu verpuppen, daß es nun gar nicht anders kommen solle als eben so zuerst hervorgehen, wie und als was es vor Augen wird! Der Wechsel belebt die Schönheit und gewährt ihr ihre wirksamsten Reize. Und das Unberechenbare und in immer neuen Combinationen Ueberraschende, das freie Spiel, das doch nie aufhört, schön und edel zu sein, und in dem einen Moment nicht weniger schön wie in dem andern, das entzündet Bewunderung. Aber Gott variirt nicht auch ein irgendwie im Besondern und äußerlich gegebenes Thema, Gott ist nichts gegeben, als eben Er selbst; und Gott selbst ist nur das unendlich schöpferische und mit höchster personeller Eigenheit, Originalität wirkende Genie, dessen schöpferische Kraft in ihrer Bethätigung in keiner Hinsicht commensurabel ist, das sich darin mit der lebendigsten Freiheit regt. Die Freiheit, die hier Gott begegnet, ist nichts Neues für Gott — sie ist selbst

etwas Göttliches und eigentlich das allerköstlichste Gut der Gottheit. Also der individuelle Geist setzt nur den göttlichen Inhalt in der göttlichen Form individuell eigen auseinander, aber er thut das mit der lebendigsten Freiheit und Regsamkeit; wie aber Gott mit sich, so ist er auch im freiesten Ausschreiten immer in Einheit mit Gott und göttlicher Natur. Ja, mit aller Freiheit thun alle nur Gottes Willen, aber so, daß das Thun nicht nur das eigene ist, sondern die Eigenheit dehnt sich auch auf die Qualität des Ausdrucks aus, sie ist Originalität. Insofern, wie sie von sich aus einen neuen Anfang machen, in Bezug auf die Causalität und auf die Qualität, insofern geht auch das in diesen Anfang Aufgenommene, von ihm aus nun Hervorzubringende in eine neue eigenthümliche und frei bestimmte Bewegung ein. Die Substanz ihrer Handlungen ist ihnen immer von Gott aus gegeben, — die göttlichen Bewegungen setzen sie individuell auseinander, diese aber sind nur die Substanz der ihren, die in ihnen und von ihnen aus wieder in eigenthümliche und freie Bestimmung, Qualification und Variation ausgeht. Sie sind nicht bloße Executivorgane, sondern ihre Thaten sind ihre und eigenthümliche, und so ihr Wille, aber zugleich ist ihr Wille auch Gottes Wille. Denn sie vermögen so wenig etwas ohne Gott wie wider Gott. Bei der Innigkeit aller in Gott ferner thut jeder, was er dem andern thut, eigentlich Gott. An Gott nehmen alle gleichen Theil, doch jeder nach seiner Fähigkeit, d. h. nach seiner Individualität, die graduell und specifisch verschieden ist. Gott ist reich genug für alle, denn das ist die wunderbare Natur des Absoluten, daß es sich allem gemeint, und für jeden doch das ganz zu sein vermag, was es für alle ist. Gott ist in einem jeden, wie er in allen ist; und die Milliarden, die zugleich ihre Herzen zu Gott erheben, theilen Gott nicht, Gott ist in allen, und ist doch ganz in einem jeden. Gott ist für alle und jeden das absolute Lebensgut. Denn die Einzelheit für sich ist unendlich dürftig und arm. Sich in Gott erhebend, in Gott als Lebenstheil begreifend, fängt sie an, im Ganzen zu leben; sie nimmt theil an der Unendlichkeit Gottes, und zugleich darin auch an dem entwickelten Reichthum des All.

Jedoch wenn auch jeder Geist wie gegen Gott, so auch gegen andere, was er thut, in individueller einzelner Entschließung thut, so wirkt er doch nicht vereinzelt. Als Einzelner ist er eben Theil

eines Ganzen, Glied eines Organismus, und so systematisch componiren sich die Wirkungen der Einzelnen. Wie ihr Lebensproceß, der in der göttlichen Lebensthätigkeit wurzelt, die Einzelnen in einer systematischen Totalität zusammenschließt, so auch stellt die Wechselwirkung der Einzelnen miteinander ein in sich übereinstimmendes System dar. Denn jede Bewegung des Einzelnen ist bei aller Freiheit doch ebenso bedingt von der Individualität des Einzelnen, deren Typus sie nothwendig führt, als von den Momenten, die sich von Gott aus als dem organisirenden Mittelpunkt des ganzen Processes in ihr entwickeln. Und wenn in dem Einzelnen daher auch diese Charaktere und Momente auf incommensurable Weise variirt werden, so geht doch die Freiheit nie hinaus über die Typen dieser Charaktere und Momente, und muß daher immer jene Uebereinstimmung ergeben, welche in dem Zusammenhang des Ganzen als eines Organismus angelegt ist. Das daher ist nun das Große und Göttliche, daß auch in der lebendigsten Freiheit der Einzelnen sich immer die allgemeine Ordnung bewahrt, und die reinste Zusammenstimmung immer durchsetzt, sodaß Gott, der in der Mitte des Systems ist, alles Einzelne doch immer nur als Eins anschaut.

Die Organisationsthätigkeit Gottes führt das Aehnliche und Verwandte zusammen und scheidet das Unähnliche. So bilden sich im Ganzen einzelne organische Systeme, die dann wieder, das einzelne Glied in und durch sein besonderes Ganze, in Wechselwirkung miteinander treten. Was die Natur eines jeden ist, das ist die Organisationsthätigkeit Gottes, was jeder thut, wenn er seiner Natur folgt. Jeder aber folgt seiner Natur, denn hier ist keine Aeußerlichkeit, kein Zufall. Jeder gesellt sich den Seinen zu, er thut das durch seinen Instinct, und dieser Instinct ist Gott oder Gottes Bestimmung. Was sich seinem Wesen, nicht dem Zufall nach entspricht, das verbindet sich. Jede eigenthümliche Kraft ist ausströmend; sich mit sich vereinigend, geht sie von da aus auf andere in lebendiger Action. Das ist der Magnetismus des Einzelnen, seine Tinctur und tincturelle Kraft. Durch diese pflanzt sich ein Leben in das andere, und werden zwei und mehrere Eins, sei es in Unterordnung, sei es in Gegenseitigkeit. Aber das Gleichnamige stößt sich ab, das Ungleichnamige zieht sich an, d. h. was dasselbe Wesen in entgegengesetzter Form ist. Das sind gleich-

sam die Ehen im spirituellen All. Wie aber kein Einzelner von sich lebt, ohne Gott, so auch nicht für sich, sondern durch das Ganze. Ohne die beständige Reaction des Ganzen ist das Einzelne wie todt, scheintodt, bloße Potenz. Gott belebt den Einzelnen nur im Ganzen und durch das Ganze.

Das All ist das Eine Gottesleben, das, die Substanzen seines Andersseins heraussetzend, sich in und mit ihnen perficirt, indem es nicht aus ihnen ohne sie, sondern mit ihnen in sich zurückkehrt.

Die Frage endlich, ob die Schöpfung der Individuen (denn von der andern kann wol nicht gefragt werden, ob sie ewig sei oder nicht, da sie zum Wesen Gottes gehört —) einen Anfang gehabt habe, also insofern einen Uebergang der Ewigkeit in die Zeit verlange — oder ob auch sie schlechthin und ewig sei, läßt sich nicht so einfach entscheiden. Denn wenn man sagte, daß dem Postulat einer ewigen Schöpfung mit der Schöpfung jener specifischen Kräfte und Kraftwesen Genüge gethan sei, und mit dieser nun das Leben Gottes durchaus totalisirt sei, sodaß von da an was etwa werde, nun in Gott eine besondere Entschließung, somit einen Anfang verlange, so ließe sich doch dagegen einwenden, daß die Schöpfung der Individuen als eine positive Möglichkeit in dem göttlichen Proceß einbegriffen sei, von der nicht einzusehen, warum sie nicht ebenso wol ewig in die Wirklichkeit übergegangen sein sollte. Gewiß aber ist, daß wenn der individuelle Geist wahlfrei ist, wenn er seine Unmittelbarkeit in den bewußten Willen erheben, und sich zur Persönlichkeit ausbilden muß, und demgemäß das in seiner Unmittelbarkeit Angelegte ihm sofort sich als Instinct oder Trieb andrängt, die Entstehung des Geistes sofort auch seine sittliche Entscheidung, eine sittliche Urthat involvirt. Es ließe sich nun hier vielleicht die alte Auffassung der orientalischen, der pythagoräischen und platonischen Speculation heranziehen, wonach die individuellen Geister oder die Seelen sich in einem periodischen Wechsel bewegten, sodaß sie bald zum Göttlichen sich erhebend, dann von ihm abweichend, infolge der Abweichung in einen Zustand geriethen, wo ihre so in ihnen fixirte ungöttliche Energie einer Suspension oder Dilatation unterworfen würde, wie eben in der Sinnlichkeit, als einer Indifferenzregion zwischen dem Göttlichen und dem Widergöttlichen (dem Tartarus), sodaß sie wieder zu

einer Wahlfreiheit gelangten, und sich von da wieder zum Göttlichen hinaufläuterten, um dann von neuem wieder im Wechsel umgeführt zu werden. Allein dieser periodische Wechsel genügt doch nicht dem Begriff. Der individuelle Geist ist nicht wesentlich an sich gut, sondern er soll das erst durch eine That werden, und durch seine That kann er auch das Gegentheil werden. Er ist nicht wie Gott, der an sich nicht nur wesentlich, sondern auch persönlich gut ist. Insofern zwingt uns der Begriff auch unter Annahme eines solchen Wechsels immer doch aus der Ewigkeit heraus einen Anfang vorauszusetzen. Das Entstehen des individuellen Geistes involvirt nothwendig eine That sittlicher Entscheidung; diese Urthat, auch wenn sie in periodischen Schwankungen abwechselt, setzt einmal einen Anfang, einen Abschnitt von dem schlechthin Sein der Ewigkeit, und insofern eine Zeit — daher fordert auch das Entstehen einen Anfang. Die Zeit ist mit dem Begriff des individuellen Geistes nothwendig verflochten. Mit ihm statuirt sich eine Geschichte, eine Entwickelung von einem Anfang aus. Wie aber nun die Ewigkeit zu einem Anfang komme, das zu ergründen ist unmöglich. Nur die factische Thatsache kann constatirt werden.

Wir haben bisher nur von der geistigen Welt gehandelt, von dem Wesen, das an sich nur allgemein in eben diese allgemeine Bewegung alles Besondere und Einzelne einschließt, und in ihr allgemein ausprägt, — eine Welt, in der überall alle Glieder und Entwickelungen sowol in ihrem Princip als ineinander ohne Ausschließung sind, leben und wirken, wo alles ferner nur in der Totalität seiner Entwickelungsmomente ist, wo die voraussetzlichen und bedingenden Entwickelungsmomente in dem Resultat, dem Ende und der Vollendung, der sie entgegenarbeiten, Anfang und Mitte im Ende involvirt sind — kurz wo der wesentliche Charakter des Processes Concrescion ist. Hier also sind die Unterschiede noch nicht völlig für sich, sofern sie einander nicht äußerlich sind, und die voraussetzlichen und bedingenden Momente sind nur verhüllt, und gar nicht als solche wirklich. Diese Welt hat also noch die Möglichkeit einer andern gegen sich, in der die Differenz sich völlig ausführt, die Unterschiede der Einheit und sich einander äußerlich oder selbstisch werden und die innere involutive Folge der Genesis zu einer äußern, wirklichen, evolutiven wird. Ja, sie scheint diese

auch als ihren correspondirenden Gegensatz zu fordern, in und mit dem sie erst ihre wahre Lebenswirklichkeit erreicht. Denn in dieser wird sie nun erst ihres ganzen innern Umfangs real und empfindlich inne und gewiß, und sie betritt daher in dem Verhältniß und der Einheit mit ihr eine höhere Stufe des Fürsichseins, der Actuellität, und zwar die höchste, welche denkbar ist.

Offenbar ist nun die hier postulirte Welt die Natur, in der wir leben, an deren Leben wir organischen Antheil haben. Wir sehen, wie hier die Einheit und Totalität sich schlechterdings nicht zu behaupten vermag, sondern ihre Wirklichkeit nur in einer gleichgültigen Vielheit hat. Denn innerhalb der Sphäre der bloßen Natur besteht nirgends das Individuum als das, was es ist, als Eins, sondern immer als unbestimmt viele sie wiederholende Einzelne. So sehr ist also die Totalität der Natur entgegen, daß sie sich in ihr nur darstellen kann, indem sie sich in einer unbestimmten gleichgültigen Vielheit einzelner Exemplare wiederholt. Wir sehen ferner jeden Unterschied im Ganzen wie im Einzelwesen sich bestimmt und einseitig gegen den andern und aus dem Princip sich hervorheben, aus ihnen heraustreten, und nur so durch Wechselwirkung die Einheit wieder in ihnen sich darleben. Wir sehen ferner die innere Folge der Genesis zu einer äußern Succession sich umbilden, in der jedes Entwickelungsmoment vor oder nach dem andern als besonderes sich verwirklicht. Insofern ist die Lebenskraft und der Proceß der Natur die Zeit. In ihr, wenn sie völlig isolirt wirkt, muß auch jener Abgrund, der in der Ewigkeit, im göttlichen Leben immer überbrückt, involvirt ist, in besonderer Wirklichkeit hervortreten; jene Geburt, in der sich das Leben actualisirt, sich in ihren Momenten zu einer wirklichen Succession auseinanderlegen; und somit aus dem für sich und selbständig wirklichen Tode sich das Leben gebären, somit der Tod sich neben das Leben stellen, theils ihm im Kampfe unterworfen werden und dienen, theils aber auch es bekämpfen, hemmen, stören und zerstören, und so die Gestalt des Lebens aus Unheil und Heil gemischt sein. Die Natur, rein für sich genommen, ist die schlechthinige Veräußerung des Absoluten in dem Inhalt und Zusammenhang seines Lebens. In ihr wird alles physisch, was im Geiste persönlich ist; die ethischen Qualitäten werden physische.

Die Natur ist das Gleichniß der geistigen, d. h. der sittlichen Welt, ihre stete Allegorie.

Die Natur hat ihre Bedeutung jedoch nicht zunächst in ihrer Bestimmung für einen reinen Geist, sondern für den Menschen. Denn im Menschen erst kann eine Bestimmung, die die Natur für den Geist hat, zur Wahrheit werden. Dem reinen Geist wäre die Natur nur ein Fremdes, Aeußeres, ein bloßer Gegenstand und Vorwurf, ein Spiegel. Der Mensch aber, der vor allem Geist und Person ist, lebt unmittelbar in der Natur, die Natur ist Theil seines Lebens, sie ist sein lebendiges wesentliches Organ; er erlebt die Natur und das Verhältniß zu ihr wird ihm wahrer Proceß. Der Dualismus von Geist und Natur ist es, der als Schlußgeschöpf, als Krone der Schöpfung, in der alle Vollkommenheit des Geschaffenen sich sammelt, als organische Synthese den Menschen verlangt. Der Geist ist die erste Welt, die Natur die zweite, und der Mensch die dritte, die Spitze des Dreiecks, welches das All ist, die Spitze, in der das All Eins ist. Indem aber die Natur im Menschen ihren nothwendigen organischen Schwerpunkt hat, oder den Gipfelpunkt, zu dem sie hinaufstrebt und dem sie inhärirt, so kann sie auch nicht ewig entstehen, sondern ihr Entstehen setzt einen Anfang aus der Ewigkeit heraus — voraus. Denn ihr Entstehen involvirt das Entstehen des Menschen, der Mensch aber ist bestimmt und angelegt, Persönlichkeit zu sein, und so gilt eben von ihm, was oben von individuellen Geistern dargelegt wurde.

Das Nähere über die Natur und den Menschen wird in den folgenden Abschnitten und in dem zweiten Theil, der historischen Philosophie, dargelegt werden.

Viertes Kapitel.

Naturphilosophie. — Erster Theil: Uranologie.

Die Natur ist dasselbe in abstracto, was der Geist in concreto ist, dasselbe in der Aeußerlichkeit, was der Geist in der Wesentlichkeit, im Ansichsein ist. Das an sich völlig transscendente, rein innerliche und in sich verborgene Absolute offenbart sich, d. h. es reproducirt sich außer sich in der Aeußerlichkeit. Es selbst ist der Inhalt aller Wesentlichkeit und concreten Innigkeit; aber was von ihm nach außen hervorgeht, in dem schwächt sich die Kraft der wesentlichen Einheit, und die differenten Factoren, in denen sich das Leben in sich selber unterscheidet und actualisirt, gewinnen immer mehr eigenes Leben. Im Geiste jedoch bleibt diese Scheidung noch innerlich, eine innere Selbstunterscheidung des Lebendigen, — in der Natur wird sie äußerlich, sie wird vollzogen. Indem also hier die differenten Momente auseinanderfallen, ein jedes eine eigene besondere Welt formirend, gegen die alles andere, außer ihr und ein wirklich Anderes, nun aus seinem Fürsichsein zu ihr in Verhältniß tritt oder aus ihr sich herauslöst, so entstehen nothwendig unendliche Complicationen, Verwickelungen, und wenn sie zwar alle aus dem Wesen und allgemeinen Gesetzen bestimmt sind, so verbergen sie doch dieses Wesen und zeigen sich für sich selbst nur zufällig. Da nun diese Complicationen schlechterdings nicht von dem Calcul vorher bestimmt werden können, so ist einzusehen, wie in der Naturphilosophie immer der Begriff erst der Erscheinung folgen muß, und da ferner die Erscheinung ebenso wenig durch die Erfahrung je erschöpft wird, als sich auch in dieser immer mit Relativität versetzt, so ist einzusehen, wie in der

Naturphilosophie die wissenschaftliche Bestimmung, im besondern da, wo sie über das Einzelne sich verbreitet, nie den Charakter einer Hypothese völlig überwindet. Die Natur hat weder Consequenz noch Simplicität, und was sich oben in einfacher Klarheit zeigt, bedeckt sich hier unten mit Nebel und Ungewißheit. Mit einiger Sicherheit vermag die Naturphilosophie nur in dem Labyrinth der Erscheinungen die leitenden Fäden vorzuzeichnen; ein bis ins Einzelne dringender erschöpfender Begriff wird ihr wol schwerlich jemals zugänglich werden.

Es ist eine Stufenleiter von dem Unendlichen absteigend bis zu der Natur. Aber nur derjenige, der die Existenzen isolirt, sieht hier lediglich ein Absteigen und Degradiren. In Wahrheit ist das, was, blos für sich genommen, allerdings das Niedere ist, im Höhern gesehen, das Lebensmedium dieses Höhern, das Mittel seiner Actualisirung und Potenzirung; und alle Welten sind Ein Leben, Ein System, Ein absoluter Organismus. Denn nur darum bringt das Absolute die Stufenwelten hervor, damit es alle seine Möglichkeit in das lebendige und wirksame Dasein führend sich mit ihnen belebe — seinen Organismus totalisire.

Wenn die Natur, wie gezeigt, das völlig objectiv und äußerlich gewordene Gegenbild des Geistes ist, so ist es nur eine einfache Nothwendigkeit, daß auch sie ebenso sehr natura naturans als natura naturata ist, daß also auch Himmel und Erde

> Spiritus intus alit . .
>
> . . . . et magno se corpore miscet.

In diesem Umfang der allgemeinen Kraft und Seele daher, was hier von relativ allgemeinen Kräften zur Darstellung kommt, solches ist nur Modification und besondere Manifestationsform derselben auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der Natur. Die Einheit der Naturkräfte in ihrer Wurzel, sodaß ihre Verschiedenheit nur in den Graden des Descensus und Ascensus — und in der besondern Bestimmtheit, die sie in dem Zusammenhang des entwickelten Ganzen annehmen, beruht, ist Grundsatz der Naturphilosophie. Daher sich auch die Kräfte gegenseitig austauschen. Denn die Wirksamkeit des geheimen Princips der Natur macht keine Intervalle, aber sie wechselt ihre Formen, und tauscht unablässig wirkend die eine mit der andern aus. Nicht wandelt sich eine Form von sich aus in die andere, sondern jenes allgemeine

Princip, dessen besondere Manifestationsform sie ist, wechselt sie, und in ihr seine Thätigkeit.

Die Weltseele an sich als die verborgene Keimkraft des Ganzen ist zwar in einer Identität, also Totalität und Ewigkeit, aber wirkend und im Wirken sich verwirklichend, vermag sie in dieser Einheit sich nicht zu behaupten. Da wird sie die Zeit selber. Die Weltseele ist der Wille, der schlechthin differenzirt, und die Totalität immer in ihre einzelnen Momente auseinanderlegt. Denn alles Thun des Willens, wie er an sich und unmittelbar ist, ist Proceß, und ein Thun oder Handeln in unserm Sinne zeigt sich erst in dem in der Subjectivität abstracten Willen. Die Zeit aber, das Thun der Weltseele, ihre Actualität ist der Proceß in der Aeußerlichkeit, die ihn zu einer Partiellität auflöst, und die Weltseele ist der in und unter die Aeußerlichkeit (Endlichkeit) gestellte Wille.

Indem aber dieser Wille die Momente der Totalität immer wesentlich zerlegt und ausbreitet, sodaß er in ihnen die (wesentliche) Einheit selbst und sich ganz verliert, und die Einheit in ihnen nur der Form nach als letztes abstractes Resultat abbildet, so zeigt sich auch die Unmöglichkeit, je von sich aus zum Bewußtsein zu kommen. Denn das Bewußtsein ist die Reflexion, durch die die Differenz wieder auf die Einheit bezogen, und als Moment derselben erfaßt wird. Hier aber ist nur eine unendliche Dissemination und Progression, die sich niemals fixirt, oder auf ihren Ursprung sich zurückwendet. Die Zeit ist nur ein Sehnen und Laufen nach der Ewigkeit; immer bemüht, die höhere Natur nachzuahmen, und das wahre innere Product, die innere Mitte des Bewußtseins hervorzubringen, fährt die Weltseele doch immer über diese hinaus, und erzeugt unabläßig nur die sich treibende Flut der äußern Producte. Die Natur ist an sich selber blind, von Geburt und incurabel blind; aber sie ist die blinde Künstlerin und Weberin. Sie ist die Vernunft, der vernünftige Wille als Unmittelbarkeit, als Instinct. Unbewußt bringt sie das Schöne hervor. Aber nicht blos dieses allein. Denn auch das Ungöttliche kommt in ihr zum Fürsichsein, und sie selbst ist gegen beides ganz gleichgültig. So schafft sich Schönes und Heilsames nur durch Kampf und Streit, in dem Licht fehlt nicht der Schatten, und in dieser entwickelten Doppelseitigkeit hat sie ihre eigenthümliche Totalität, die auch

wieder ihre eigenthümliche Schönheit ist, so wie ein Drama erst in dem Conflict der Wirklichkeit mit dem Ideal ein schönes Ganze wird. Aber das Schöne, das sich in ihr aus dem Conflict mit dem Schlechten siegend befreit, es ist auch doch immer nicht das wahre Schöne, sondern das im Wechsel seiner Momente wie seiner ganzen besondern Existenz sich immer verwandelnde und neugebärende. Die Natur ist nur wesenlose Erscheinung, und immer bemüht, die Wahrheit hervorzubringen, zeugt sie doch nur vergängliche Gestalten, die nur die Schatten, die flüchtigen Farbenbilder des ewig Wahren sind.

Falls die Natur zum Dämmern eines Bewußtseins sich beleben sollte, so könnte das nicht durch einen innern Reiz, den sie in sich nicht zu erwecken vermag, sondern nur durch einen äußern Reiz geschehen, durch einen Gegensatz oder Gegenstand, den sie außer sich hätte, und der sich auf sie reflectirte. Aber die Natur hat nichts außer sich, denn sie ist selber alles. Jene Bedingung dagegen ist erfüllt in einem ihrer Producte, in dem reifen Thier. Denn dieses, in sich individuell bestimmt und geschlossen, findet den Gegensatz und Gegenstand außer sich in dem ganzen Umfang der einzelnen Naturwesen, und dieser Umfang in der bestimmten Unterschiedenheit und Anderheit, in der er sich gegen jenes befindet, wirkt wie eine Schranke, durch die alle Beziehungen, in denen es sich gegen ihn hinauswendet, auf seine Einheit zurückgeworfen oder reflectirt werden. Und so sehen wir das Thierreich in der Stufenreihe seiner Arten sich durch die zunächst unmittelbare instinctive Einwirkung auf den Umfang der Natur und Naturwesen und die gleiche Rückwirkung dieser allmählich und stufenweise zur Einheit des Bewußtseins und selbständigen Gegenseitigkeit erziehen.

Es haben mehrere Denker das Absolute in der Weltseele gesucht. Wahr ist es, die Weltseele ist ein Absolutes, ein Unendliches, aber sie ist nicht das Absolute, sie ist nur eine absolute, d. h. schlechthin totale Descendenz- und Manifestationsform des Absoluten, sie oder die Natur (natura naturans) ist nicht Gott. Aus jenem Irrthum ergab sich auch der andere, der die Unsterblichkeit des geistigen Individuums leugnete; denn dieses mußte nur Naturwesen, nur Blüte des Naturprocesses, der flüchtige Silberblick desselben werden, und in der Natur dauert nur die Gattung, während das Individuum vergeht und wechselt. Aber es wurde

dabei verkannt, daß, wenn die Natur überhaupt unfähig ist, das Individuum real auszuprägen, wenn hier das Einzelwesen nur eine Zufälligkeit ist, sofern es die einfache Totalität der Gattung oder Art gleichgültig wiederholt, dagegen der einzelne Geist oder Mensch nicht in diesem Sinne Naturwesen, sondern in der That Individuum ist. Allein, was wäre dem Menschen auch jener Gott! Ihm wäre der Silberblick, in dem sein menschliches (humanes) Wesen ansetzt, nur der Beginn tiefster Qual. Denn jener Gott verhielte sich ja ganz gleichgültig gegen Güte und Schlechtigkeit oder gegen alle persönlichen Bewegungen — gleichgültig auch gegen Heil und Unheil, Glück und Unglück oder gegen alle persönlichen Lebensempfindungen. Ihm doch unterthan, und nicht in ihm ihn meisternd, wäre jener nur die Schwere des Fatums, gegen das alles prometheische Auflehnen völlig ohnmächtig ist, und nur die schwermüthige Resignation dient. Es ist wahr, bei allem Schlechten und Heillosen, das die Natur enthält und hervorbringt, ist sie im ganzen doch durchaus gut und vernünftig; denn jenes ist selbst nur ein in ihrem ganzen rationalen Zusammenhang eingeschlossenes bedingendes Moment. Allein in der Art, in der sich dieser Zusammenhang real ausführt und darstellt, liegt ihre Inferiorität. Diese Art ist eben die zeitliche, durch die das blos bedingende Moment als ein besonderes selbständiges hervortritt. Dagegen hofft der denkende Mensch jenseit der Schranke dieses Lebens lebendig einzutreten in einen andern Zusammenhang, innerhalb dessen das Irrationale in dem Rationalen immer principiell aufgehoben und innerlich überwunden wird, sodaß hier nur Eins lebt und selbständig sich offenbart, das Gute. Indem er schon hier über die Gleichgültigkeit der Natur zur bestimmten Entschlossenheit einer moralischen Bethätigung, d. h. einer Position des Guten durch Negation des Schlechten in dem subjectiven Willen sich erhebt, und sich so ebenso moralisch in jenen Zusammenhang einbegriffen weiß, um es einst auch objectiv lebendig sein zu dürfen, geht er nicht zu einer ascetischen Negation der Natur über, da er außerdem weiß, daß die Natur nur gut oder schlecht, heilsam oder verderblich wirkt durch das Verhältniß, in das er sie zu sich aufnimmt, sondern sie wird ihm ein gefälliger Spiegel, durch dessen Bilderreichthum er sich bildet, und in dem er die ewigen Züge und die innere Connexion des Lebens erforscht. Denn die Connexion,

die in den Ideen der Welt des Geistes (und im Geiste) als innerer genetischer Zusammenhang der Totalität innerlich eingebunden ist, dieselbe ist in der Natur in realer Ausführung und Auslegung; die innere Folge der Idee, in der als innere die genetischen Momente nur potential sind, dieselbe ist in der Natur eine äußere, d. h. eine reale und actuose Folge. So bewegt sich der sittliche Mensch in der Natur und natürlichen Gesellschaft, wie vor einem Schauspiel, das den Charakter eines unbekannten Lebens sinnbildlich auslegt; und während er die höhern Beziehungen, in denen dieses Spiel erst ihm Sinn und Bedeutung hat, festhält, freut er sich doch auch an dem Glanz und der Vollendung der Sinnbilder, ohne, wie gesagt, sie selbst für Wahrheit und Wesenheit zu halten. Nur diese Verwechselung, dieser lethale Irrthum bleibe ihm fern; so mag er auch in einem innigen Naturgefühl still sich ergötzen. Nicht daß das Natürliche nicht eine entschiedene Realität, daß es blos Spectrum sei, sondern seine Unwesentlichkeit und bloße Bildlichkeit liegt in dem Charakter seines Lebenszusammenhangs. Diesem blos zu dienen, bleibe dem Menschen fern; vielmehr in ihm und durch ihn setze er immer die Bestimmungen der höhern vernünftigen Natur, der Idee, ins Leben, und in solcher Unterordnung und Bestimmtheit mag ihm als einem Sohne der Natur und auch natürlich Lebenden und Fühlenden auch die Natur mit ihren Bewegungen eine Quelle der Freude sein.

Sohin irren diejenigen, welche Gott zur Seele der Welt, und die Welt, verstehe die Natur, zum Leibe Gottes machen, sofern sie unter Seele das unmittelbare innere Organisationsprincip der Natur verstehen. Denn wie daß sie nicht einsehen, daß das Leben der Natur nur in der Abstractheit verläuft, sofern es ein Zeitliches ist, und daher auf ein Concretes, Inniges und Totales verweist, das sich in jenem nur veräußert hat. Auf ihrem Wege kommen sie auch nicht zu einem bewußten persönlichen Gott, wenn sie es auch sich bereden mögen; ebenso wenig aber werden sie im Stande sein, das höhere humane Bewußtsein und Wissen in seinem eigenthümlichen Charakter zu erklären. Dieses hat höhere Wurzeln; die abstracte Zeitregion vermag es von sich aus direct nicht zu erreichen, sie muß sich wesentlich über sich hinaus ekstasiren. Gott ist gegen die Natur transscendent, das ist eine gewisse Wahrheit. Aber eben so gewiß ist, daß darum Gott nicht

außer der Natur und Welt, die Welt nicht außer Gott ist. Denn die Welt ist eine organische Descendenz von Gott; sie ist zwar in sich eine Totalität, eine ganze Welt, aber sie ist darum nicht getrennt von Gott, der sich mit und in ihr offenbart, nein, sie ist ein innerer Lebenstheil Gottes, sie ist in ihrer Totalität die Erscheinung Gottes schlechthin. Von oben fließen die Wirkungen nach unten, in die Natur, und nach den Lebensstufen und Stufenwelten gestalten und wandeln sie sich, und gestalten sich und stellen sich dar in der Natur nach der Weise der Natur. Die erste Wirkung, die durchaus einfach und identisch ist, gliedert sich zuerst innerlich, aber in der Natur wird die Gliederung, die Differenzirung äußerlich und führt sich aus. Das Ganze ist Ein Leben, Ein Gott und Gottes Reich, jener Baum, dessen „Lebenskraft vom Gipfel sprühet".

Die Weltseele nun actualisirt sich nur und wird concrete productive Einheit, schöpferisches Princip, indem sie die einzelnen Momente dieser Genesis einzeln ausführt, und in einer Succession sich aneinanderreihen läßt. Diese Succession der in ihrer Einzelheit selbständigen Momente wiederholt sie in ihren Producten. Insofern ist sie nun die Zeit; die Zeit ist die innere Lebensactualität der Weltseele. Die Momente ihrer innern Entwickelung sind nun Involution und Evolution, der Wille der Einheit und der Wille der Allheit. Eben diese Bewegungen in die Extensität übertragen, sowie alles reale und offenbare Leben in der Einheit von Intensivem und Extensivem total ist, sind Contraction und Expansion. Diese aber sind die Radicale des Raums oder der Raum selbst; denn die Expansion ist die unendliche Ausdehnung, und in der Contraction wird sie determinirt und geformt. Sie sind aber zugleich die Radicale der Materie, und nicht in dem Raum, sondern aus dem Raum wird die Materie, und sie, die Materie in ihrer Ausgedehntheit zugleich und Begrenztheit, als umfassende Räumlichkeit und bestimmte Oertlichkeit ist der reale Raum. Es sind jene Raumkräfte an sich die Potenz der Materie, und ihre Thätigkeit involvirt unmittelbar die Existenz der Materie; die Materie ist nicht der unterschiedene äußere Effect dieser Kräfte, sondern sie ist diese Kräfte selber effectiv. Ihre Thätigkeit ist die Existenz der Materie, und die Existenz der Materie ist auch die Wirklichkeit und Wirksamkeit jener Kräfte. Daher zeigt sich in den

mechanischen Phänomenen die Kraft ebenso sehr als Function der Materie, wie die Materie als Function der Kraft. Diese beiden sind hier Eins und Dasselbe. So wie die Kräfte in das Außersichsein gesetzt werden und hier thätig werden, so verwandeln sie sich in Materie, und die Materie ist ihr Actus.

Wenn in der Natur sich etwas scheidet, so muß es sich äußerlich scheiden, und die räumliche Bestimmtheit heftet sich dieser Bewegung an. So auch wird die Scheidung der reinen Seele der Natur von dem materialisirenden Proceß eine räumliche. Die Weltseele tritt aus diesem räumlich heraus, und in solchem Heraustreten muß sie selber sich beleiben. Die Materie beruht darauf, daß die Kräfte, welche sie bedingen, völlig aus dem Schoße der Seele entlassen und ihr veräußert werden. Dagegen kann die Weltseele sich nur eine solche Beleibung geben, die nur eine innere Bestimmtheit, eine Function in ihr ist; und diese Beleibung beruht also darauf, daß die materialisirenden Kräfte noch gleichsam embryonalisch in ihr innegehalten werden, womit eine Stofflichkeit entsteht, die nur das Vehikel, die quantitative Form und Gefaßtheit der beseelenden Kräfte ist. Diese Stofflichkeit ist der Aether — αἰϑήρ von αἴϑω, „brennen", wegen seiner energischen intensiven Kräftigkeit, eine Materie, die nicht ihre eigenen, materiellen Qualitäten, sondern nur diejenigen der beseelenden regierenden Kräfte hat. Das eigentlich constitutive Moment der Materie ist die Contraction, und von ihr ist die Materie schwer. Da aber dieses Moment hier in suspenso gehalten und in der Freiheit der innern seelischen Bewegungen occultirt ist, so folgt, daß der Aether absolut leicht ist. Und ebenso, sofern die Contraction, wo sie zur reifen Wirkung kommt, das Verdichtende und Trübende ist, ist auch der Aether wesentlich klar, d. h. absolut durchsichtig, und überhaupt hat er keine mechanischen Qualitäten, und unterliegt schlechterdings keiner mechanischen Manipulation. Daher ist er das Alldurchdringende, ebenso wie das Alldurchdringliche. Andererseits ist er auch überall in allen Verhältnissen das wesentliche Vehikel der beseelenden Kräfte. Wo diese nur auch zur Wirkung kommen, auch außerhalb ihres Reichs und in den materiellen Regionen, sie wirken niemals nackt, sondern manifestiren sich wesentlich als Bewegungen des Aethers, als Aetherkräfte. Diese Einsicht wird uns später das Verständniß der elektrischen Erscheinung u. a. m. eröffnen.

Die so leiblich und räumlich sich trennende Weltkraft legt sich nun vor allem auch aus und individualisirt sich in ihrer aparten Weise. Diese ihre Evolutionen sind die sogenannten Fixsterne. Diese sind somit Individualisationen der beseelenden Natur, individuelle Potenzen, Individuen. Aber in den Individualisationen findet zugleich der allgemeine Proceß seine Fixirungspunkte. Denn sie sind zugleich die Punktuationen, die Concentrationen der Welt- und Himmelskraft, gleichsam die Blutkörperchen im allgemeinen nährenden Lebenssaft, in denen der Proceß desselben seine Herde und Erregungspunkte findet, während außerhalb der Aether in einer indifferenten Zerflossenheit zurückbleibt. Sie irritiren, bewegen und führen den Proceß, indem sie ihn zugleich individualisiren und determiniren; der umgebende Weltäther wird ihr (fortpflanzendes) Medium.

Daß die Sache sich so verhält, ist daraus ersichtlich, weil die Sterne leuchten, der Aether nicht selbstleuchtet. Das Sternleuchten ist nur der phänomenische Ausdruck der innern Actualisation in dem stofflichen Vehikel.

Ebenso daß die Sterne individuell-specifische Kräfte sind, ist daraus ersichtlich, weil sie alle eigenthümlich und verschieden sich zeigen an Stärke des Lichts, an Farbe des Lichts, und an dem Wechsel von Lichtstärke und Farbe.

Denn alle Sterne beinahe wechseln Licht und Farbe. Die Lichtstärke steigt von einem Minimum zu einem Maximum und vom Maximum wieder zum Minimum herab. Das Licht wechselt zwischen hohen und tiefen Farbentönen. Man kennt Sterne von rothem, bläulichem, violettem, grünlichem und granatfarbenem Licht. Der Sirius aber z. B., welchen die Alten roth sahen, ist jetzt weiß. Und in dem Sternverzeichniß von W. Herschel finden sich einige als gelb angegeben, die jetzt nach Struve orange oder roth, andere als weiß, die jetzt goldgelb, rothgrün und sogar blaugrün sind. Das Minimum des Lichtglanzes erreicht mitunter eine Grenze, in der der Stern aufhört auch selbst teleskopisch sichtbar zu sein. Dies ist der Fall in den sogenannten dunkeln Sternen, auf die zuerst Bessel aufmerksam machte. Andererseits stehen damit in Zusammenhang die sogenannten neuen Sterne. Plötzlich flammt ein solcher zum Minimum seiner innern Actualität herabgesunkener Stern zur vollen Lebensenergie auf, und bietet in seinem überraschenden Glanz den Schein eines neuen Entstehens. Man zählt jetzt seit 1866 ungefähr einundzwanzig

solcher scheinbar neuen Sterne; von vielen ist es gelungen, sie auf bereits früher bekannte Sterne von Minimal Lichtstärke zurückzuführen. Der Stern Tycho's vom Jahre 1572 erschien in seinem größten Glanze strahlendweiß, dann gelblich, darauf roth, mit weiterer Abnahme bläulich, und diese Tinte behielt er, nur daß sich dieselbe gegen Ende immer mehr abstumpfte. Hier scheint das Blau die sinkende Energie, die beginnende zunehmende Passivität auszudrücken. In höchster Lebendigkeit erscheint das Licht weiß, es verdichtet sich im Abnehmen zur Farbe, und nimmt endlich die Farbe der Passivität an.

Ein Leben ist also in jenen Sphären, ein wunderbares Leben, ein Leben ohnegleichen. Und gewiß muß es so sein. Steht doch nichts still, alles ist thätig, alles wandelt sich. Mitunter ist diese Wandlung in bestimmten erkennbaren Zeiträumen markirt; anderswo sind bestimmte Zeitmarken nicht wahrnehmbar. So hat ein Stern im Gebild des Bären einen regelmäßig periodischen Wechsel der Farbe von ungefähr 23 Tagen. Das Zunehmen der Lichtstärke erfolgt in der Regel rascher als das Abnehmen, sodaß eine Achsendrehung nichts erklärt, und der Wechsel sich als innerer Lebenswechsel bewährt.

Die Sterne sind wesentliche nothwendige Glieder der Welt und ihres Processes, sie sind in ihrer Einzelheit auch allgemein und typisch, Gattungsgeschöpfe, und daher mit Recht Welten zu nennen. Uebrigens mag bei der Bildung und gleichsam Gerinnung der Sterne noch ungebildeter Sternstoff zurückgeblieben sein. Wir erkennen ihn in den unauflösbaren Lichtnebeln. Sie bezeichnen uns durch ihr Leuchten noch einige der Regionen, in denen der Aether den Proceß in sich entzündet hat. Vielleicht sammeln und vermitteln sich in ihnen die Beziehungen (der Stoffwechsel), die die Sterne mit ihrem mütterlichen Element, dem Aether haben. Alles Leben bewegt sich aus der Potenz zum Actus, und wieder zur Potenz zurück. Die Ewigkeit schließt Anfang und Ende in der Mitte ein, die Zeit führt die Succession aus als Periode. Der einzelne Organismus der Erde, weil er nur einzeln und zufällig ist, absorbirt in seiner Periode sein ganzes Dasein; der astrale Organismus aber macht den Wechsel zum untergeordneten Moment seiner Dauer. So sind die Sterne zwar nicht unveränderlich, doch von bleibender Dauer.

Ihre Allgemeinheit, ihren Charakter als Welt zeigen die Sterne

an durch ihre Kugelform. Die Kugel ist zugleich die Form der in sich geschlossenen Totalität, durch die sich der Stern von dem umgebenden Aether abschließt. Die Eigenheit der besondern Individualität setzt sich räumlich als Mittelpunkt, der durch die Contraction das ihm Homogene auf sich bezieht und in sich begrenzt und abschließt. In dem Raum, oder in der Natur, in der sich Alles räumlich scheidet, aller innerer Unterschied sich räumlich und zeitlich realisirt, ist jede Wirkung auf ein Anderes damit eine actio in distans, und geschieht durch Strahlung. Das Wirkende von sich aus wird Mittelpunkt und sendet seine Wirkungen in räumlicher Gestalt und stofflicher Vermittelung (— denn keine Kraft ist ohne Stoff real) auf das Andere als auf seine Peripherie. So ist auch der Mensch sowol wirkend wie wahrnehmend sich der Mittelpunkt der unendlichen Peripherie des Alls, und unwillkürlich überträgt er das bloße Relative in das Ansichsein, und macht seine Erde zu dem Mittelpunkt, um den die Welten kreisen.

Wie die Sterne eine qualitative Veränderung haben, so haben sie auch eine örtliche Veränderung und Bewegung, d. h. ihre innern qualitativen Verhältnisse drücken sich unmittelbar räumlich, in äußerer räumlicher Bewegung aus. Nur durch dieses innere Verhältniß, durch ihre ganz individuellen Beziehungen, und da sich diese Beziehungen wol in ihnen wie überall polarisch ausdrücken, vielleicht durch Polarattractionen und Repulsionen, die den Stoff, den Aether unmittelbar in sich aufnehmen und in ihm zu Bewegungen werden, bewegen sie sich gegen, mit, in und umeinander. Eine Schwere-Attraction findet hier nicht statt, da der Aether ja keine materielle mechanische Qualität hat. So müssen wir von unsern Principien aus nothwendig schließen. Andere Principien ergeben andere Schlüsse. Das ist der ganze Unterschied; denn die Erfahrung, die Beobachtung lehrt hier nichts, wie sie überhaupt darüber, ob das Grundwesen der Natur mechanisch oder dynamisch-organisch sei, gar nichts entscheiden kann. Denn das Grundwesen der Natur entzieht sich der Erfahrung, und das, was sich unmittelbar ihr bietet, die Folge und Wirkung, die äußere Repräsentation hat sich wenigstens mir noch nie so gezeigt, daß sie nicht vollständig und vielleicht auch besser nach der organischen und dynamischen Idee erklärt werden könnte. Aber zeigte sie sich auch in einem Falle anders, es könnte das höchstens unsere Kurzsichtigkeit und die Beschränktheit unserer Erfahrung, nie

auch nur das Mindeste gegen die Wahrheit des hier zu Grunde gelegten Princips beweisen. Das Eine wie das Andere ist eine Hypothese, deren Verification niemals die Erfahrung, sondern immer nur die Vernunft leisten könnte. Es ist nichts als Taschenspielerei und Täuschung, wenn uns insinuirt wird, die Erfahrung beweise den Mechanismus in der Natur. Dieser ist eine philosophische, und setzen wir hinzu (un=)sittliche Weltanschauung, und mit ihrer Verification fallen wir immer wieder auf die Philosophie zurück. Das wird die Welt einmal einsehen, und der Philosophie wieder ihre gebührende Ehre geben.

Eine große Anzahl von Sternen sind gepaart. In ihrer Färbung zeigen sie sich polarisch gegeneinander qualificirt. So ist der eine Stern in dieser Ehe weißgelb oder roth, der andere blau oder grün, dort die Farbe der Activität, hier die Farbe der Passivität. Eben durch diese polarischen Beziehungen, durch die sie zwischen Anziehung und Abstoßung oscilliren, bewegen sie sich mit und umeinander. In den Doppelsternen redet der Himmel eine deutliche Zeichensprache. Aber er redet, und sie wollen es nicht hören, damit sie es nicht verstehen.

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt.

In der ersten Zeit nach den erstaunenswerthen Entdeckungen durch Herschel's Riesenteleskop hielt man die Lichtnebel des gestirnten Himmels für ferne Milchstraßen, also für über die Grenze des unserigen in die Unendlichkeit sich herauslagernde Weltsysteme. Herschel berechnete die Entfernungen der Gestirne unter sich und gegen die Sonne nach dem Maßstabe, den die Entfernung des Sirius von der Sonne gab. Die einzelnen Grade bestimmten sich ihm nach der Lichtstärke oder der Größe. Dieser Maßstab hat sich nun völlig trügerisch erwiesen, nachdem man oft in den Doppelsternen Sterne verschiedener Größe beisammen fand. Jene ersten auf die Lichtnebel bezüglichen Vermuthungen corrigirten sich dem Urheber selbst in seiner „Astrognosie" vom Jahre 1811 und 1814, wo es heißt: „Eine Kugel, deren Grunddimensionen die Ebene der Milchstraße wäre, würde alle Gegenstände, die der Mensch am Himmel entdeckt hat, in sich schließen." So schwindet die drückende Unendlichkeit der Entfernungen zusammen, und wir empfinden eine wohlthuende Begrenzung.

Bereits früher war bemerkt worden, daß die Nebelmassen die Milchstraße in einem rechten Winkel zu schneiden scheinen. In neuester Zeit hat der Engländer Proktor eine Sternkarte gezeichnet, aus der die Ahnung bestimmender Richtung in der Lage der Sterne und sogenannten Nebel, und zwar in Coordination zu der Milchstraße, also einer Ordnung, einer Systematik und räumlichen Determination in der Vertheilung derselben klar hervorleuchtet. So erlaubt auch die Empirie zu behaupten, daß die Sterne nicht den Blüten gleichen, die ein Wind hierhin und dorthin verstreut. Wenn wir aber bemerken, wie über der nördlichen an Festland reichen Erdhälfte sie sich in reicherer Fülle drängen, während die südliche Hälfte den ärmern Himmel über sich hat — wie über den Polen sich die sternlosen Himmelspole erheben, vorzüglich öde über dem unwirthlichen Südpol, so würden wir vielleicht denken können, daß die Sterne auch nach einer Beziehung auf unser System und unsere Erde geordnet seien.

Dieses mag ungefähr der Brennpunkt des ganzen Weltsystems sein. Auffallend sind die ungeheuern Räume, welche nach allen Seiten leer zwischen uns und dem nächsten Sternkranze gähnen. Hier mögen die schönen Worte Kepler's ihren Platz finden. „Wenn man als Princip zugibt, daß die Sterne hinauswärts in die Unendlichkeit sich erstrecken, so ist es dennoch wahr, daß in diesem uns umschließenden innersten Busen eine entschiedene Höhlung ist, die sich von dem Intervall, das zwischen den Sternen stattfindet, durch eine übermäßige Unähnlichkeit unterscheidet. Also daß, wenn jemand blos diese innere Höhlung sehen könnte, und sogar von den winzigen Körperchen, welche um den Mittelpunkt dieses Raumes in dem engsten Intervall herumfliegen, wer, was und wie viele es seien, nichts wüßte: er aus der bloßen Leerheit, verglichen mit der sie umringenden sphärischen Region, die mit Sternen besäet ist, allerdings schließen müßte, hier sei eine besondere Stelle und also gewissermaßen der Busen der Welt."

Wir sehen hier im engen Raum unsers Sonnensystems verschiedene große Weltkörper kreisen, zwischen ihnen mitten durch ihre Bahnen eine unerschöpfliche Zahl kleinerer und größerer Körper, Asteroiden, Meteore, Kometen, wir sehen gasige Sphären sich ausbreiten wie das Zodiacallicht, ja den ganzen Raum erfüllen, wie wir erfahren werden, Gase, Dünste und ihre Processe. So ist hier

Sammeln um den Mittelpunkt und Zusammendrängen, dort scheinen sich die Erscheinungen wie in einer Repulsion und Flucht vom Mittelpunkt zu gruppiren.

So wie der eine elektrische Pol ursprünglich nur mit dem andern da ist, so sind auch Himmel und Erde oder dynamische und materielle Region zugleich entstanden, und ebenso ist auch kein Zeitmoment zu denken, in dem die Kraft von ihrem Product, der Materie, je verlassen gewesen ist, da sie in diesem eben zugleich ihre Wirklichkeit hat.

Die Alten reden von einem Weltkeim, das einige das Weltei, andere das Chaos nennen. Der erste Zustand der Welt ist der chaotische, in dem alle Unterschiede und Gegensätze noch innerlich sind und sich ineinander binden. Denn in der Ewigkeit ist alles zugleich wirklich, Anfang und Ende fallen in der Mitte zusammen, aber in der Veräußerlichung der Zeitlichkeit geht das Werden in eine Succession auseinander, der Zustand der Potenz geht als ein besonderer und selbständiger Anfang voraus, und aus ihm spinnt sich der Inhalt successive hervor. So nun auch der Weltkeim beginnt sich zu differenziren. Da scheiden sich zuerst die großen Fundamentalgegensätze des Weltalls in Himmel und Erde; sie scheiden sich räumlich als Peripherie und Centrum, denn alles ist stofflich und im Stoffe hat es seine Realität und Actuosität, und daher scheidet alles sich räumlich. Der Aether, der das Vehikel der reinsten Kräfte ist, folgt seinem Triebe und spannt sich in die unendliche Weite; dagegen in der materiellen Region drängt sich alles verdichtend zusammen. Dort waltet die grenzenlose Ausdehnung, hier die Beschränkung, die Grenze. Es sind dies zunächst die beiden Urbewegungen, in denen sich der Weltkeim entwickelt, die peripherisch spannende, und die central fixirende, und ihre Producte sind dort der Himmel, hier die materielle Region, in der das Planetensystem sich corporisirt. Aber das Centrum, in dem die materielle Region steht, ist nicht das innere Centrum, welches die productive Ursache seiner Peripherie ist. Diese Peripherie ist vielmehr das wahre *innere* Centrum, und jenes, das materielle, wird vielmehr das Object, auf das sich alle Wirkungen richten, der Punkt, in dem alle Strahlen zusammenlaufen und fruchtbar werden.

Aus der Ansicht vom Weltsystem, wie sie von Herschel gegeben wurde, scheint zu folgen, daß das Planetensystem statt im räumlichen

Centrum, vielmehr etwa im Brennpunkt desselben liegt. Die Ellipse beruht gleichsam auf einer innern Polarisation des Centrums; sie differenzirt die Wirkung, und führt in sie die Ungleichheit ein und den Wechsel. Die Ellipse ist überhaupt die Form der zeitlichen Region. Denn die Zeit macht die Kräfte und Tendenzen, die das Centrum gründen, ungleich, sie trennt sie voneinander, und unterwirft sie einer selbständigen Entwickelung und Periode, sodaß, wenn die eine in der Diastole, die andere in der Systole ist. Daher entsteht eine Entzweiung; dort entfernt sich die Peripherie, hier nähert sie sich. Die spannenden Kräfte, die den Himmel ausbreiten, und die zusammenziehenden, die die Erde gründen, sind nur Wirkungen Einer und derselben Weltkraft, die immer in Einheit und Gegenseitigkeit wirken, die aber in dieser einer entgegengesetzten Zu- und Abnahme unterliegen. Nun könnte diese wechseln, und in diesem Sinne die Bewegung, die man dem Sonnensystem zuschreibt (gegenwärtig nach dem Sternbild des Hercules hin), die übrigens jedoch wol keineswegs eine ausgemachte Sache ist, da sie auf in sich verwirrten Verhältnissen und auf Schlüssen beruht, die nicht unbedingt andere ausschließen, ich meine diese Bewegung könnte auf ein Oscilliren zwischen den Brennpunkten der Welt zurückgeführt werden.

Wie nun der Himmel anfangs für sich auch ein Chaotisches, Indifferentes ist, das sich danach in den Gestirnen individualisirt, so muß auch in Bezug auf das Planetensystem die Betrachtung von einem chaotischen Urzustand ausgehen. Wenn aber in diesem planetarischen Chaos die materialisirenden Kräfte in ihren höhern Wurzeln, den beseelenden Kräften, mit der Materie auf eine ungeschiedene indifferente Weise eingeschlossen waren, so konnte jenes Ganze nur eine Art Zwitter der höhern Kräfte und der Materie sein — mit einem Worte Gas. Indem sich nun in diesem Gasball die differenten Qualitäten regten, und gegeneinander zu wirken begannen, und eine Gärung entstand, so wurden auch die höhern in die Materie eingebundenen Aether-Kräfte, die innern Wurzeln des Processes, aufgeweckt, und da die erste Stufe aller Thätigkeiten jener Kräfte, ihr Erwachen, immer eine Polarisation ist, wo dann die aus der allgemeinen Indifferenz und Zerflossenheit entwickelten conträren Tendenzen ihr Spiel in Anziehung und Abstoßung beginnen, so vollzogen auch hier sich unendliche Polarisationen, der Aether spannte sich und spannte die Materie, indem

er strebte aus dieser frei zu werden. Denn sich polarisirend will er doch nur die Einheit wieder gewinnen, wenn zwar als concrete, fruchtbare und wirksame Einheit. Die Materie aber hält ihn in der Entzweiung fest, oder soweit diese sich etwa in ihr löst, fließt sie doch nur in die Indifferenz und Neutralität ihres Anfangs zurück, und erreicht nicht ihren Zweck, nämlich die concrete Einheit. Diese Spannung nun des frei zu werden strebenden Aethers in der Materie erzeugt die Wärme; die Materie erhitzt sich dabei. Wärme ist nur in der Materie oder im Gegensatz gegen diese möglich, und es ist von hier aus nebenbei einzusehen, daß die Sterne keine Wärme haben können. Sie sind an sich weder warm noch kalt, sie sind überhaupt ganz subjective Naturen, und haben nur die innern Principien von dem in sich, was sich in der materiellen Region objectiv und in seinen Wirkungen zeigt, und es verhält sich mit ihnen wie mit dem Od (ja ihr Wesen ist selber wol Od), dessen Polaritäten auf das Thermometer nicht die mindeste Wirkung zeigen, aber in den im Innern ihnen homogenen, aber zugleich in ihrer materiellen Vermittelung zur Perception von Wärme und Kälte organisirten Empfindungsorganen des Menschen als Wärme und Kälte physisch sich projiciren.

Sobald nun die Spannung ihre Akme erreicht hat, so findet der Durchbruch statt. Es ist ganz der analoge Vorgang, der sich täglich vor unsern Augen im Gewitter vollzieht. Das Durchbrechende ist der Blitz. Der Blitz ist Lichtfeuer, d. h. die vollzogene Einheit des Aethers, welche die Gegensätze in sich aufgehoben hat — und zwar dieses in statu nascenti, in energischer Concentration und Actualisation, in dem energischen Gegensatz gegen die Materie, aus deren Bann es frei ward. In dieser Energie wirkt es nun auf das Bindende zurück. Wie das Lichtfeuer im Blitz die die Differenz überwunden habende und damit actualisirte Einheit ist, so löst nun die Reaction des Blitzes auch die materielle Spannung, führt die materiellen (chemischen) Gegensätze zur Ausgleichung und Neutralisation, und ebendamit zur Präcipitation, zur Körperlichkeit. Die Materie nimmt eine indifferente neutrale Fassung an, d. h. sie wird flüssig, aus einem spannungskräftigen Gase eine Flüssigkeit.

So also ergibt sich nun im Planetensystem selbst wieder eine Scheidung, die sofort auch räumlich sich effectuirt. Das Körperliche, das Trübe und Schwere flieht in den Raum hinaus, das Klare

sammelt sich in sich. Jenes ist Planet, dieses Sonne. Das in der Gewalt des Blitzes aufbrechende Lichtfeuer wirkt sofort auch auf das Trübe und Schwere, Trübende und Beschwerende repulsiv, und treibt es vor sich hinaus. Darauf seiner entledigt sammelt es sich beruhigt in sich. Indeß es als Blitz sich aus der Materie entbindend über diese senkrecht hinaufstieg, wendet es nun sich in sich zurück, und geht in ein ruhiges inneres Bewegen und Kreisen über. Wenn aber das Materielle ihm feindlich ist, solange es noch bei ihm ist, so geht doch, sobald es nun von ihm frei geworden, und dieses ihm ein Aeußeres geworden ist, die Repulsion sofort in lebendige Anziehung über. Repulsion und Attraction haben nun in der Sonne ihre Einheit, und gehen in dieser Einheit aus der Sonne hervor als rotatorische Kräfte, durch die nun die Planeten um die Sonne kreisen. Da, wo Repulsion und Attraction sich in jedem besondern Fall das Gleichgewicht halten, ist der Ort des Planeten, der durch das stete Ineinanderwirken jener Kräfte zur Umkreisungslinie wird. Denn die repulsive und centrifugale Kraft wird durch die centripetale in eine Tangentialkraft verwandelt, und die Bewegung dieser Kraft durch ebendieselbe centripetale zugleich wieder zur Beziehung auf das Centrum, zur Kreislinie umgelenkt, und die Stetigkeit dieser Wirkungen führt das Segment zur continuirlichen Umkreisung aus. Nichts ist sinnloser, als die Theorie der Planetenumkreisungen aus der Theorie des Wurfs entwickeln wollen. Denn sie macht die Tangentialbewegung, ohne ihren Ursprung zu erklären, zu einer mechanischen Bewegung, und bemerkt nicht, daß eine solche nie einer lebendigen Kraft, wie die Attraction, auch als Schwere aufgefaßt, wäre, das Gleichgewicht halten kann.

Allein die repulsiven und attractiven Kräfte sind einander nicht gleich, sondern unterliegen jede für sich einer Periode, in der sie in entgegengesetztem Sinne zu- und abnehmen, sodaß also z. B. die repulsive Kraft ihr Maximum hat, wo die attractive ihr Minimum, von da aus diese wächst, jene abnimmt, bis sich das Verhältniß umkehrt. Daher wird der Kreis zur Ellipse, und die Planeten haben ihr Aphel und Perihel.

Indem wir nun zurückblicken, erkennen wir hier zwei Fundamentalgegensätze: Himmel und Erde, Aether und Materie, Stoff des Gestirns und Stoff des Sonnen- oder Planetensystems. Dasselbe, was oben ist, dasselbe ist unten, aber anders dort wie hier. Dort

in reiner Actualität, hier in die Materie gebunden und verschlossen, oder selbst als materielle Qualität materialisirt, oder aus der Materie sich entbindend durch den Gegensatz eine feurige Schärfe in sich aufnehmend. Dort ist der Stoff nur innere Selbstvermittelung, Form und Vehikel der reinen Kräfte, das materielle, und materialisirende Element fällt in die Kraft selbst hinein, und ist zu einer bloßen Potenz in ihr aufgehoben. Hier tritt dasselbe aus der Kraft heraus, und schließt eben damit die Kraft in sich ein, bindet und occultirt sie in sich in seinen Proceß. Sodaß, was dort potentiell ist (die Materie und materielle Qualität), hier actuell ist, und umgekehrt, was dort actuell (die reine Kraft, das Subject), hier potentiell ist. Immerhin folgt aber daraus, daß die Beschaffenheit des Gestirns nicht eine substantial, sondern nur formal verschiedene von der planetarischen ist. Es zeigt sich daher unter anderm, daß dasselbe, was im Planeten diese bestimmte materielle Qualität ist, dasselbe allerdings auch im Gestirn ist, aber nicht so wie es im Planeten ist; denn ist es hier actuell, objectiv-real, so ist es dort nur potentiell, subjectiv-formal. Dies mag nun vielleicht nicht hindern, daß es durch den sich entwickelnden und durchaus phänomenischen Lichtproceß, in dem sich die Natur des Gestirns unmittelbar äußert, in den durch die Kunst fixirten Reflex- oder Brechungsbildern (den Spectren) nicht auf eine ganz gleiche und verwandte Weise sich darstelle, wie die materielle Qualität in der Inflammation, ohne daß darum eine solche Analogie berechtigte, eben auch dort im Gestirn auf die Wirksamkeit materieller Qualitäten oder auf materielle Constitution zu schließen.

Was nun aber die materielle Region betrifft, so fanden wir, daß ihr erster Zustand Gas sei. Gas ist der Embryo der Materie, von dem aus die erste Stufe der Materialisirung als Wässerigkeit oder Flüssigkeit sich entwickelt, und in der zweiten, dem Erstarren und der Fixation, die Materialisirung sich abschließt und vollendet. Gas aber ist ebendarum ein biceps, und mag ebenso sehr in die sich entbindende Kraft aufgehoben werden, als auch sich in der ersten und zweiten Stufe der Materialisirung ausreifen. Demgemäß nehmen wir auch hier einen Gegensatz wahr, nämlich den Gegensatz zwischen Sonnen- und Planetenstoff. Sonnenstoff ist in die sich entbindende Aether-Action aufgehobenes Gas, Planetenstoff ist die Aether-Action in sich aufhebendes occultirendes, eben daher sie

zur Indifferenz deprimirendes und von ihrer Ausführung, den Aether von seinem Actus, seiner actuosen Einheit abhaltendes Gas. Die Grundlage der Substanz der Sonne ist daher Gas, und die Sonne steht insofern einen Grad tiefer als das Gestirn. Aber hinwiederum ist sie auch reifer und lebendiger, sofern sie die Materie als wirklichen Gegensatz in sich aufgehoben, überwunden und zur bloßen Basis ihrer Actualität gebracht hat, zu der Nahrung, an der sich ihr Feuer entzündet, und in der es, sie in sich verschlingend, sich fixirt.

Daß die Sonne ein durchaus gasiger Körper sei, ist auch die Meinung eines namhaften Physikers der neuen Zeit, Faye. Der allgemeinen Ansicht, daß die Sonne einen festen im Glutzustande befindlichen Kern habe, widerspricht der Umstand, daß ihr Licht in allen Punkten nicht die geringste Polarisation zeigt, während das von einem Körper im Glutzustand ausgesandte Licht polarisirt ist. Wenn der Lichtproceß der Sonne nur ein chemischer Verbrennungsproceß wäre, so würde er nach Helmholtz' Berechnung höchstens 3000 Jahre währen. Es ist aber vielmehr niemals ein irgendwie empfindliches Abnehmen in dem Lichtfeuerproceß der Sonne bemerkt worden. J. R. Mayer nimmt daher als Heizmaterial die Meteore zur Hülfe, die sich in die Sonne stürzen und durch die Bewegung erhitzen sollen. Denn es muß ja nun einmal alle Erscheinung sich mechanisch ergeben, nur solche Erklärung ist wissenschaftlich. Aber nur was bewiesen ist, ist wissenschaftlich; die mechanische Erklärung wird in die Natur hinein interpretirt, und darauf heißt es, die Natur beweise sie; aber die Natur beweist sie so wenig wie die Vernunft, und sie ist nichts mehr als ein völlig unwissenschaftliches Vorurtheil. Die Geschichte wird einmal mit allen diesen Größen der mechanischen Naturerklärung Rechnung halten, und für den Platz, den sie sich usurpirt, den ihnen gebührenden ihnen anweisen auf der Bank der Schüler und Stümper. Nun jene Meteore sind doch auch endlich, und wenn sie denn einmal verzehrt und in Gas verwandelt sind, was verwandelt sie wieder in Festes, um dem Feuer von neuem zur Nahrung zu dienen? Das Feuer müßte also doch endlich aus Mangel an Nahrung erlöschen. Ich glaube, es hat schon jüngst ein Narr berechnet, wann dieser Zeitpunkt eintreten werde. Man male sich doch diese Katastrophe aus. Es wäre für unsere Poesie, für die Poesie der modernen Epoche, die bald-

nächstens anbrechen wird (vorläufig wol in Victor Hugo schon ihren Johannes gefunden hat) ein unvergleichliches Thema. Immer matter und matter werden die Strahlen, eine unheimliche Blässe kränkelt die Welt an, ein fieberhaftes Frösteln zittert durch ihre Pulse, nun ein Aufflackern, eine dunkle Glut, endlich die alte Nacht senkt sich schwer auf die Welt, wie Gespenster streichen Planeten und Kometen durch die dichte Finsterniß, Eisesstarre lagert sich über die Erde und umklammert mit ehernen Fesseln alles lebendige Gebilde. Wie schlimm doch für jene Herren der Aufklärung, die alles ihr Licht nur an der Sonne anzünden. Und solche Dinge lassen sich die Leute weiß machen, solche Abenteuerlichkeiten werden geglaubt, und die klare Vernunft muß sich zur Abenteuerin stempeln lassen. Führwahr, es ist so, wer nicht der Evidenz der Wahrheit Raum gibt, der muß — ihm zum Gericht — die Abstrusitäten einer leeren principlosen Imagination für evident halten.

Die Intensität der Sonnenstrahlen kann durch kein irdisches Feuer nachgeahmt werden. Je intensiver ein Feuer, desto penetrirender. Nichts aber vergleicht sich der Penetranz, mit der die Sonnenstrahlen das Brennglas durchgehen. Im Brennspiegel bringen sie die höchste Wirkung hervor. Das Drummond'sche Kalklicht von einem blendenden Glanz, das noch intensivere Davy'sche Kalklicht projiciren sich auf die Sonnenfläche trüb und nebelhaft. Dieses Glanzfeuer hat keine Analogie mit unsern irdischen Feuern. Die gasige Natur der Sonne deutet auch die sogenannte Corona an, die sich als Lichtkranz bei totalen Sonnenfinsternissen um den Rand des Mondes legt, und die Protuberanzen, die rothen flammartigen Licht- und Glanzmassen, die sich, wenn der Sonnenrand noch einen schmalen Lichtstreifen um den Mondrand bildet, um jenen aufthürmen. Es ist ausgemacht, daß beide weder optische Phänomene sind, noch etwa dem Monde angehören. Janssen hat Karten der Protuberanzen gezeichnet, welche zeigen, mit welcher Geschwindigkeit oft in wenigen Minuten diese ungeheuern Gasmassen Gestalt und Ort wechseln. Merkwürdig ist die Wirkung einer totalen Sonnenfinsterniß auf Thiere und Menschen. Luft, Meer und alle Gegenstände der Erde nehmen eine unheimlich bleigraue, oft auch grünlich bleiche Leichenfarbe an. Man erzählt, daß Vögel vor Schrecken aus der Luft gefallen seien, und ackernde

Gäule warfen sich auf die Erde und waren nicht zum Aufstehen zu bewegen. Anderswo drängten sie sich ängstlich zusammen, und wieherten dagegen dem Hervorbrechen des ersten Sonnenstrahls freudig entgegen. Ja Mädler beobachtete 1851 schon vor der Finsterniß und bei trübem regnerischen Wetter die Unruhe und das Entsetzen in der Thierwelt. Sonnenfinsterniß ist mehr als bloßer Lichtmangel, wie im Dunkel der Nacht. Sie ist eine Bindung, eine Fascination der Sonnenaction durch planetarische Kräfte.

Aber die Sonne ist immer noch in dem Erzeugungsproceß ihres Lichtfeuers begriffen. Diesen continuirlichen Proceß zeigen die Sonnenflecken und Sonnenfackeln an. Denn nichts ist, was sich nicht unabläßig wandelt, was sich nicht unabläßig neu erzeugt, und das Sein ist nur Proceß und der Proceß Regeneration. Als sich die Sonne und die ersten Planeten ballten, da blieb im Umfang als indifferenter Weltbildungsstoff Gas und Dunst zurück. Sowie die Sterne im Aether schwimmen, so schwimmen Sonne und Planeten im Gas. Es ist bekannt, daß die Empirie sich genöthigt sah, aus der Verzögerung des Encke'schen Kometen und nachher des Faye'schen (von 1843, resp. 1851 und 1858) auf das Vorhandensein einer widerstehenden mechanisch hemmenden Materie im Weltraum zu schließen. Der Aether aber ist übermechanisch; es muß hier ein wirklich materieller aber flüchtiger Stoff gewirkt haben, also Gas oder Dunst. Auch hat Olbers die Bemerkung gemacht, daß, da sonst der Himmel von den an allen Punkten leuchtenden Fixsternen wie in Licht getaucht sein würde, der Weltraum keine vollkommene Durchsichtigkeit haben könnte. Auf dasselbe Resultat führt auch die Erwägung der ungeheuern Gasexhalation der zahllosen Kometen, Meteore und Sternschnuppen.

Die Sonne scheint dem sie umgebenden Gase immer ihren Proceß zu induciren. Dies ist vielleicht das Zodiakallicht, ein mildleuchtender, um die Sonne laufender, ungefähr in der Ekliptik liegender Nebelring. Ob nun die Sonne aus dem Gasmeer sich immer wieder mit Materie ladet, oder ob sie selbst in einer Systole ihres Lebens sich verfinstert — genug, ohne Zweifel stellen die Sonnenflecken solche Reductionen, Materialisirungen und Trübungen dar, aus denen sich denn immer von neuem das Licht in den Sonnenfackeln entbindet. Wie nun dieser Proceß partiell und local

ist, so würden diese partiellen Bindungen in den darauffolgenden Lichtgeburten als Entladung partielle und relative Planetenbildungen zur Folge haben, die wir in den Kometen und Meteoren wiederzuerkennen hätten. Diese aber gehen theils wieder in eine gasige Solution (in den Schweifen) auseinander, theils werden sie direct von der Sphäre eines großen Planeten angezogen und diesem einverleibt. Dagegen die Planeten geben durch die Atmosphäre wieder ihre Stoffe an das allgemeine Gasmeer ab, und würde somit durch die Vermittelung dieses Gasmeers ein beständiger Stoffaustausch zwischen Sonne und Planeten stattfinden.

Jener innere Lebenswechsel der Sonne ist in eine Periode eingeschlossen, die auf elf bis zwölf Jahre angegeben wird. Der Proceß schreitet aber zugleich auch örtlich fort, und aus Carington's Beobachtungen scheint hervorzugehen, daß die Erregungspunkte nach den Polen zu liegen, während im allmählichen Absteigen endlich nahe am Aequator das Minimum erreicht wird, von dem aus die Thätigkeit sich wieder nach den Polen erhebt. Die Flecken und Fleckengruppen sind von erheblicher Ausdehnung. 1865 wurde inmitten der Sonnenscheibe eine Fleckengruppe beobachtet, die ungefähr sechzigmal größer als Afrika war. Der Pater Secchi fand im Frühsommer 1869 die ganze Sonne von Flecken bedeckt, sie schien ihm mehrmals das Aussehen einer Masse weißer Flecken auf aschgrauem Grund zu haben. Er schloß daraus, daß die Modificationen der Flecken keine oberflächlichen seien, sondern mit tiefern Veränderungen, die im Innern der Sonne vor sich gehen, in Verbindung stehen. Die Gestalt der Flecken — eckig zerrissen mit verwischten Contouren, ihr beständiger Formenwechsel deuten auf ein atmosphärisches Substrat. Ebenso die Beobachtungen von Hallaschka, Raschig und Weiß, die zu verschiedenen Zeiten gegenseitige Deckungen von Sonnenflecken wahrnahmen. Die Sonnenfackeln erscheinen am Rand wie Höhen, die Flecken wie Niederungen und Buchten. Denn die Flecken sind Condensationen, Zusammenziehungen der Sonnenmaterie, das sich entbindende Licht als Blitz breitet sich nach oben, nach dem Umfang hin aus. Es scheint sich jedoch dieser Kampf nur auf die Peripherie, auf die sogenannte Sonnenatmosphäre zu beschränken, während dagegen im Innern ein ewig heiteres und sich aufheiterndes, in sich zurückgezogenes Centrum der Action zu sein scheint, das jene Bewegungen

an der Peripherie leitet und regiert. In der leichten luftigen Sonnenatmosphäre, die nach den Beobachtungen zum wesentlichen aus Wasserstoff bestehen soll, scheinen es metallische Dünste zu sein, die sich als Wolken niederschlagend und verdichtend die Flecken bilden. Die größte Dichtigkeit der letztern liegt nach der Mitte zu als Kern, während sich der Umkreis als Penumbra allmählich mit dem Umgebenden ausgleicht.

Also nicht die wenigen mehr oder weniger gediegenen Planetenkörper, nicht die zahllosen Kometen und Meteore, erschöpfen den Inhalt der Region, in der sich der Materialisirungsproceß entsponnen hat, sondern dieser Raum ist außerdem noch von Planetenbildungsstoff, von Gasen und Dünsten erfüllt, die, um die Planeten sich zu Atmosphären sammelnd, weiter hinaus indifferent zerfließen, und ebendaher durch ihre Indifferenz und den Mangel aller zur Condensation und Formation führenden Erregung jedenfalls in einem sehr expandirten Zustande sind. Dieselben gehen endlich in den Weltäther über, und ihretwegen ist es durchaus zweifelhaft, daß durch den äußersten Planeten die Grenzen dieser Region markirt seien.

Nachdem nun die Planeten in den Raum hinausgestoßen sind, beginnt jede Masse sich in sich zu sammeln und zu schließen. Das „erste Frühungewitter“ der Welt hat die ineinander gespannten Gase zu einer neutralen Flüssigkeit präcipitirt. Alle Bildung setzt Flüssigkeit voraus; denn Flüssigkeit ist Bildsamkeit — Neutralität. Die materialisirende Kraft wird in der gebildeten Materie Kraft derselben. Als solche ist sie zunächst Schwere. In der Schwere als Contraction ist aber auch Expansion als Terminus. Das Resultat einer Contraction der Masse in Verbindung mit der eigenthümlichen Spannung und Elasticität ist nothwendig die Kugel. Zugleich aber auch die Bewegung der Kugel um sich selbst, also um ihre Achse, wie ein Kreis um den Mittelpunkt. Denn die Expansion als Centrifugalität setzt sich in Tangentialbewegung um, und diese wird von der Contraction immer umgewandt bis zur Drehung. Indem aber immer eine Kraft im Maximum ist, wo die andere im Minimum, und so das Maximum der Centrifugalität im Aequator, der Centripetalität an den Polen sich findet, so entsteht eine Abplattung an den Polen, eine Erhebung am Aequator, und der Planet wird ein Ellipsoid.

Der Gasball, aus dem Sonne und Planeten entstanden, ist als Eine Totalität anzusehen; sich differenzirend, entwickelt er sich zum System, dessen Centrum die Sonne, dessen Glieder die Planeten sind. Diese sind also ganz und gar bestimmte und nothwendige Individualitäten, sofern ihre Natur und Function innerlich im Wesen des Ganzen bestimmt ist, und die bestimmten innern Theile (Differenzen) desselben darstellt. Man kann auch jenen Gasball vielmehr für die mit den Planeten schwangere Sonne ansehen, sodaß also die Sonne die Planeten hervorbringt und sich in ihnen gliedert. Nun sind in der Sonne und den Planeten nicht die materialisirenden Kräfte allein, sondern in ihnen sind zugleich ihre höhern Wurzeln, die beseelenden Kräfte, die Kräfte und Potenzen der Weltseele. So ist also Sonne wie Planet beseelt, und diese Seele ist eine ganz bestimmt individuelle Natur. Alles was in Sonne und Planet besonders materiell zur Erscheinung kommt, ist nur eine materielle Evolution seiner individuellen Beseelung. Das wesentliche Vehikel der beseelenden Kräfte aber ist der Aether. Wenn nun die Sonne beständig in der Lichtfeuerentzündung begriffenes Gas ist, so ist dagegen der Planet schwer, dicht, dunkel und vor allem kalt. Insofern steht er im Gegensatz zur Sonne. Der Aether darauf in der planetarischen Materie ist in ihr zerflossen, bis die Reaction des Sonnenfeuers, in dem er frei ist, sei es unmittelbar, sei es durch die Differenzirung und Bewegung, welche sie in der Materie erweckt, ihn aufregt und entzündet, d. h. differenzirt. Diese Differenzirung oder genauer Polarisirung ist nothwendig für den Planeten nur eine gesammte; in und durch sie constituirt sich in dem Planeten seine Achse. Die End- und Höhepunkte dieser Spannung sind die beiden Polpunkte des Planeten, der Nord- und Südpunkt, in der Mitte aber liegt die Indifferenzlinie, in der die Spannung gleich Null ist. Darum ist in der ersten Linie (der Achse) auch die Centripetalität der Schwere am intensivsten, während in der zweiten die Centrifugalität dem Uebergewicht der Lichtfeuerwirkung der Sonne entgegenkommt. In der Indifferenzlinie, dem Aequator ergeben sich entsprechend der West- und Ostpunkt. Nord und Süd sind feste Punkte, West und Ost flüssige, indem sie sich nach Stellung und Verhältniß bestimmen. Die jene verbindende Linie ist Eine, die diese aber unendlich viele. Jene sind die Punkte, von denen aus der Mensch sich auch auf

seinem Wohnort orientirt. Nun, jene Polarisation als Thätigkeit des Planetenäthers (der Magnetismus) ist also eben die planetarische Energie, d. h. sie ist die Energie der Kälte, und insofern in einem directen specifischen Gegensatz gegen die Sonne und ihre Action. In dem Kampf jener seiner innern planetarischen und der solaren Action richtet sich der Planet. Denn die Pole fliehen vor der Sonne; diese Tendenz völlig ausgeführt, würde die Planeten rechtwinkelig auf ihre Bahn stellen, allein die Sonne mit milder Gewalt beschränkt durch Anziehung in etwas die Bewegung und bricht die Starrheit des rechten Winkels zur Geneigtheit. Daher stehen die Planeten nicht senkrecht, sondern schief auf ihrer Bahn, und dadurch ist aller Glanz des Sonnenlebens auf dem Planeten bedingt. Das beharrliche Streben aber der Pole nach der Senkrechten, das doch nie erfüllt wird, bewirkt ein Oscilliren um die Senkrechte als die Mitte.

Die Schwere ist eigentlich die leere grundlose Sucht, sich alles eigen zu machen und zu vermischen. Insofern ist sie zwar aller planetarischen Materie gemeinsam, aber sofern das Princip jedes Planeten individuell ist, und die ihn materialisirende Kraft, die in der Materie sich eben als Schwere fortsetzt, nur eine Function jenes individuellen Princips oder der Seele des Planeten ist, so ist die Schwere in jedem Planeten zugleich nur die materielle Kraft dieses Planeten, alles was in seine Sphäre tritt, sich eigen zu machen und gleichgültig zu vereinen, und ihre Wirkung geht über die Sphäre jedes Planeten (über seine Atmosphäre) nicht hinaus. Jene Ansicht eines universellen Gravitirens, die, wenn ihr (scheinbar) einmal ein Aperçu geglückt ist, nun wie verzückt in dieses und gleichsam besessen überall dasselbe sieht, erweist aus diesem Gesichtspunkt sich völlig ungegründet. Ebenso wenig wie die ganze Bewegung und Ordnung im Sonnensystem auf der Wirkung der Schwere, einem Gravitiren gegen die Sonne beruht, ebenso wenig die gegenseitigen Wechselbeziehungen der Planeten. Schon der französische Astronom Lacaille äußerte am Schluß seines Lehrbuchs Zweifel, ob die beobachtete Attraction wol mit der Gravitation zu identificiren sei. Und andere fanden sich durch die bei den Berechnungen der sogenannten Perturbationen sich ergebenden Unregelmäßigkeiten geneigt, anzunehmen, daß einige Planeten gegen andere eine besondere Zuneigung besäßen. Und noch in neuerer

Zeit sah sich Bessel in seinen Vorlesungen über wissenschaftliche Gegenstände genöthigt, anzuerkennen, daß der Beweis der Laplace'schen Behauptung, das Newton'sche Gesetz sei hinreichend, alle Bewegungen der Himmelskörper zu erklären, keineswegs schon vollständig geliefert sei.

Es ist mehrfach darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Planeten in zwei einander entgegengesetzte und durch ein Mittelglied verbundene Gruppen zerfallen. Der Sonne zunächst kreisen die dichten Planeten mit dem Charakter metallischer Gediegenheit, Mercur, Venus, Erde und Mars. Als Mittelglied tritt ein der Schwarm der Asteroiden, in denen sich der Charakter der Gediegenheit und der Flüchtigkeit verbinden, sofern er zwar der Materie nach gediegen, aber als gleichsam zersplitterter Planet oder System von Planetenfragmenten dem Zusammenhang nach völlig gelöst ist. Endlich folgen die Planeten von flüchtiger Constitution, als solche bezeichnet durch ihre unverhältnißmäßige Größe, starke Abplattung, schnelle Veränderung der Oberfläche, reiche Abgliederung zu Monden und Ringsatelliten — Jupiter, Saturn, Uranus und Neptun. Nahe der Sonne also rangirt sich das energisch Differente, das, den entschiedensten Gegensatz gegen die Sonne einschließend, dadurch auch unter der lebhaftesten Anziehung steht. Das weniger Reife, Indifferente geht an die Grenzen und schließt sich der allgemeinen Zerflossenheit des Weltäthers an. Eschenmayer sagt irgendwo, der Sonne sei das Zahlensystem eingeboren. Wir haben in ihr das ordnende, systematisirende Princip der Planeten zu erkennen. Diese von der Sonne ausfließende Ordnung drückt sich in den Abständen der Planeten von der Sonne aus. Titius hat eine eigenthümliche und bedeutungsvolle Proportion in diesen Abständen entdeckt, eine Proportion, in der die Zahl IV durch alle Glieder gleichmäßig hindurchwaltet, die Zahl III sich fortschreitend duplicirt. Nur Neptun zeigt eine Ausnahme von dieser Progression, vielleicht weil als äußerstes Glied des Systems schon nicht mehr die Sonne allein, sondern auch die astrale Region auf ihn einwirkt. Die Progression ist beginnend mit Merkur: 4, $4 + 3 = 7$, $4 + 6 = 10$, $4 + 12 = 16$, $4 + 24 = 28$, $4 + 48 = 52$, $4 + 96 = 100$, $4 + 192 = 196$, oder wie G. H. Schubert sie darstellt: 4, $4 + 1 \times 3$, $4 + 2 \times 3$, $4 + 4 \times 3$, $4 + 8 \times 3$, $4 + 16 \times 3$, $4 + 32 \times 3$, $4 + 64 \times 3$. Der Erde fällt hier die bedeutungsvolle Zahl 10

zu, welche die Alten ansahen für die Fülle der Zahlen, in der sie alle zur Blüte und Frucht kommen.

Das Gestirn und die Sonne sind die zeugenden Kräfte der Natur. Ihnen entspricht die planetarische Stofflichkeit, in der sie ihre Wirkungen vollbringen, deren innere Vermögenheiten sich durch ihre Reaction und Direction ausführen. Weil doch nur Eine Sonne ist, so kann im Grunde auch nur Ein Planet sein, in dem der Himmel diesen seinen Willen ausführt. Eine Wiederholung widerspricht der Einheit des Organismus. Jener Planet ist die Erde, die andern Planeten sind nur Hülfsorgane des Gestirns und der Sonne für die Erde. Die astralen und planetaren Einflüsse, die auf die Erde gehen, werden von der Sonne in Vollzug gesetzt. Die Sonne agitirt allen Proceß in den Planeten; denn die Sonne (Mithra—Horus) ist der Actus des Aethers, der die Materie in sich aufgehoben und überwunden hat. So setzt sie alles in Action, d. h. in Differenz. Denn die Einheit ist die Ruhe, aber die Differenz macht die Bewegung, nämlich sie wieder in der Einheit aufzuheben. Im Besondern erweckt die Sonne in den Planeten den Magnetismus, und durch diesen ist es vorzüglich, durch den auch die Planeten auf die Erde, auf ihren Magnetismus, und indirect auf das ganze übrige System ihrer (der irdischen) Processe wirken. Das Gestirn dagegen, das die höchsten reinsten Kräfte enthält, und die innersten Normen und Formprincipien des körperlich sich Realisirenden, ist das die Processe im Innersten Regierende und Bestimmende, und in ihren Einflüssen führt sich immer die Ordnung und der Zusammenhang der Phänomene aus, alle Actionen und Realitäten in der Materie sind nur seine Descendenzen, und es ist ihr wahres Wesen und Original.

Durch keine Beobachtung ist der Beweis geführt worden, daß in den übrigen Planeten die Bedingungen einer Organisation, ja theilweise selbst eines meteorologischen Processes, vorhanden seien. Man hat eine Atmosphäre bei dem Mercur wahrnehmen wollen. Humboldt aber gesteht, daß bei Beobachtung des Mercurdurchgangs durch die Sonne 1802 in der durchsichtigen Luft von Peru nicht die mindeste darauf weisende Erscheinung zu bemerken gewesen sei. Cassini und Römer wollten beim Mars ein Verschwinden kleiner Sterne vor dem Eintritt in die Scheibe beobachtet haben, allein J. South sah die Sterne in vollem Glanze bis zum

Eintritt. Die weißen Flecken an den Polen des Mars sollen Schnee und Eis anzeigen. Die dunkeln Flecken zwischen Pol und Aequator sollen eine Atmosphäre anzeigen, sie sind jedoch nicht veränderlich, was sie unter dieser Voraussetzung nothwendig sein müßten. In dem Aequator des Jupiter hat man vier bis fünf dunkle Streifen bemerkt, Wolken sagt man; allein was sind Wolken, die eine Ausdehnung von 10—20000 Meilen haben, wie jene? Nur an der Venus hat man an der Nachtseite unserer Dämmerung analoge Erscheinungen wahrgenommen. Allein wie unsicher schwankend und vieldeutig sind doch diese Momente alle! Hier hat auch „hinter den Sinnen die Vernunft kurze Flügel".

Das die Planeten nach ihrem Hervorgang aus der Sonne vermöge der Verflüssigung, in der sie sich befanden, sich noch weiter abgegliedert, zeigen die Monde. Die Monde sind die speciellen Hülfsorgane ihrer Planeten, und daher beschreiben sie um diese ihre Bewegungen, vermöge derselben repulsiven und attractiven Kräfte, durch die die Sonne ihrerseits die Planeten im Kreise umführt. Dies gilt im besondern von dem Erdmonde. Von diesem ist es bekannt und sicher, daß er weder Wasser noch Luft hat. In ihm ist allein der Magnetismus wirksam, was bereits dadurch angezeigt wird, daß seine Achse fast senkrecht auf seiner Bahn steht. Er erscheint völlig als das Gegenbild der Sonne, denn der scheinbare Durchmesser ist derselbe, der Abstand in Mondhalbmessern derselbe wie der der Sonne in Sonnenhalbmessern, die Achsendrehung ungefähr dieselbe wie diejenige der Sonne. Der Mond ist für die Erde daher dasselbe planetarisch, was die Sonne solarisch ist. Er ist das *specielle* planetarische Hülfsorgan der Erde. Alle Wirkungen der Sterne und Planeten sammeln sich in ihm und werden in ihm für die Erde determinirt.

Die Planeten führen ihre Bahnen alle in Einer Ebene, bewegen sich nach Einer Richtung, haben eine geringe Excentricität. Dagegen andere Weltkörper, die Kometen, in der Beobachtung fortwährend an Zahl zunehmend, durchstreichen in allen möglichen Stellungen zur Planetenebene und aus allen Richtungen den Raum; in ungeheuere Entfernungen hinausschweifend, haben sie ihr Perihel theilweise noch innerhalb der Bahnlinie des Mercur und der Venus. Ihre Umrisse ferner zeigen sich verwaschen, ihre Textur

so locker, daß Sterne selbst durch ihre dichtesten Partien ohne Ablenkung gesehen wurden. Sie haben einen dichtern hellern Kern, eine von ihm sich abhebende Licht-Nebelhülle, und einen Schweif von oft ungeheuerer Ausdehnung, in den die Hülle sich öffnend ausläuft. Der letztere kann auch zwei- und mehrfach getheilt sein, verfolgt aber durchgehends eine von der Sonne abgewandte Richtung. Er bildet sich erst in der Sonnennähe, wobei die Köpfe abnehmen. An dem Halley'schen Kometen machte Bessel 1835 die Beobachtung eines Ausströmens aus dem Kern, die Ausströmung krümmte sich wie durch eine Repulsion abwärts von der Sonne, und ging endlich in eine parabolische Gestalt über. Am Donati'schen Kometen wurden 1858 Bildung der Nebelhülle, rhythmische Contractionen und Expansionen des Schweifes beobachtet. Ob die Kometen directes oder reflectirtes Licht aussenden, hat durch die Arbeiten Arago's nicht entschieden werden können. Allein der Komet I von 1780 zeigte eine solche Lichtzunahme, daß sie nur aus einem innern Proceß erklärt werden konnte, und wäre das Licht des Kometen von 1807 reflectirtes Licht gewesen, so hätte es funfzigmal heller als Jupiter sein müssen, während es nur wenig heller als Saturn war.

Die Kometen scheinen danach Gas- und Dunstconcregationen, somit unreife, noch nicht zur Verkörperung gediehene Planeten zu sein. Vielleicht stehen sie mit den Flecken in Verbindung, in denen ja auch Kern und Hülle unterschieden wird, und sind solche expellirte Wolken der Sonnenatmosphäre. Daraus, daß das Licht der Sterne ohne Ablenkung durch sie hindurch gesehen wird, findet Mädler eine discrete Natur derselben wahrscheinlich. Sie sind in sich zur Einheit verbundene Congregationen vielleicht metallischer Dunstflocken. Die bindende Kraft im Kometen ist in der Sonnenferne am größten; die Sonne löst den Zusammenhang und zerstreut seine Elemente; der Schweif ist das Product der Sonne. In der bindenden Kraft, die dem Kometen eigen ist, und der lösenden, zerstreuenden, die ihm die Sonne aufdrängt, bewegt sich sein Proceß. Das Licht, in dem er leuchtet, ist planetarisches, d. h. magnetisches, also eigenes Licht. Die Kometen scheinen durch den Stoffwechsel der Sonne zu entstehen; sie sind zufällige Abfälle, und keine wesentlichen Organe. Daher ist ihr Lauf regellos und selbst ihr Bestehen durch äußere Umstände bedingt. Der Biela'sche Komet

hatte 1845 zwei Kerne, 1846 war er getheilt, 1852 waren die Theile achtmal weiter voneinander entfernt, und 1866 blieb er ganz aus. 1756 riß Jupiter von dem Lexell'schen Kometen einen Theil ab, und nach elf Jahren verschlang er ihn völlig. Im Halley'schen Kometen hat man seit 1456 Abnahme wahrgenommen.

Ganz analog den Kometen sind ihrer Erscheinung nach die Sternschnuppen. Die Sternschnuppen sind vereinzelt und in Schwärmen; jeder Schwarm hat einen verschiedenen, für jeden constanten Charakter in Farbe, Licht und Geschwindigkeit. So bewegen sie sich mit rapider Schnelligkeit um die Sonne. Zwei dieser Schwärme schneiden die Erdbahn im August und November. Die fast genaue Congruenz der Bahnelemente des Novemberschwarms mit dem Kometen von 1866, und des Augustschwarms mit dem Kometen II von 1862 haben auf einen genetischen Zusammenhang der Sternschnuppen mit den Kometen schließen lassen. Die Sternschnuppen sind Kometenfragmente — vielleicht auch losgerissene Kometenschweife, Producte jener zerstreuenden Wirkung der Sonne auf Kometen. Ihr Licht ist magnetisches, daher auch erhöhte Thätigkeit des Erdmagnetismus mit dem Erscheinen von Sternschnuppenschwärmen verbunden ist. Daß die Sternschnuppen somit Dunstflocken sind, scheint auch daraus hervorzugehen, daß auch da, wo sie augenscheinlich die Erde berührten, niemals etwas Palpables, und ebenso wenig ein Geräusch bemerkt wurde.

Von den Sternschnuppen und Kometen unterscheidet auch Humboldt die Feuerkugeln. Kämtz hat ein Verzeichniß der beobachteten Fälle zusammengestellt, woraus die große Häufigkeit derselben hervorgeht, zumal wenn man erwägt, daß vielleicht die meisten Fälle unbeobachtet bleiben. Es bildet sich in der Regel eine schwarze Wolke, wie eine Wetterwolke. Plötzlich geräth sie ins Glühen und sendet nach allen Seiten Blitze aus, die von donnerartigem Getöse begleitet, und von Rauch und Dampf umgeben sind. Zugleich fahren Feuerstreifen zur Erde, und man findet ihnen nachgehend Steine oft von bedeutender Größe und metallischem Gehalt. Nachdem die innere Thätigkeit in der Wolke erloschen ist, dämpft sich die Farbe zum Aschgrau ab, die Wolke theilt sich, legt sich in parallele Streifen auseinander und verschwindet. Mitunter wiederholt sich jedoch der Vorgang mehrmals;

die Masse ballt sich von neuem zusammen, und fängt wieder an zu gären. Augenscheinlich sind die Steine erst das Product der Entzündung in der Wolke, und nicht vorher in ihr vorhanden. So wird auch die Geschwindigkeit des Phänomens mit der Annäherung an die Erde durch den Widerstand der Luft merklich verzögert, was ebenfalls auf eine ursprünglich nur gasige Natur desselben deutet. In den gefallenen Steinen finden sich dieselben Elemente, die auch die Erde zeigt, aber in neuen Verbindungen Metall ist vorherrschend, Eisen mitunter selbst bis zu 96 Procent. Die Stoffe befinden sich in krystallisirtem Zustand und von einer Kruste umgeben, die eine Schmelzung wenigstens unter gewöhnlichen Verhältnissen ausschließt. Es sind aus dem Weltraum injicirte metallische Dunstcongregationen, die sich aber nicht magnetisch, sondern elektrisch spannen, wenn sie in die Atmosphäre eintreten, worauf mit der Lichtfeuerentbindung oder dem Blitz ein Theil der Masse präcipitirt und ausgestoßen, und anfangs flüssig oder halbflüssig, im Verlauf sich krystallinisch figirend von der Schwere zur Erde geführt wird. Durch den Uebergang aus dem gasigen in den flüssigen und festen Zustand erklärt sich auch die Erhitzung und Schmelzung.

Fünftes Kapitel.

Naturphilosophie. — Zweiter Theil: Physik oder allgemeine Lehre von den Naturkräften.

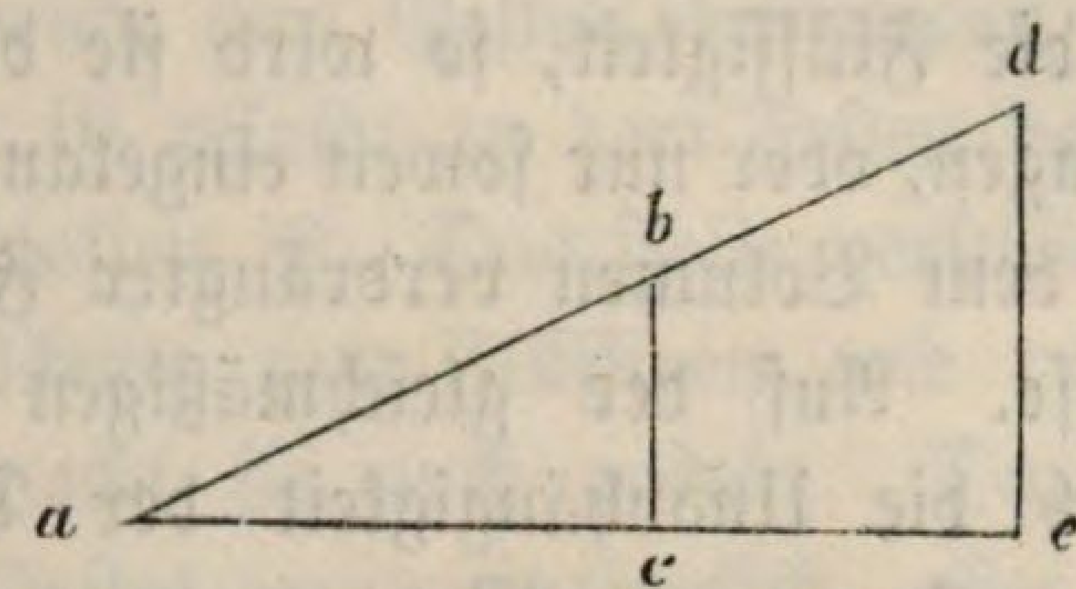
Wenn, wie wir sahen, die Materie nur die Peripherie der materialisirenden Kräfte ist, so ist die Materie, indem sich die innere Einheit der Kräfte in der Continuität der Ausdehnung ausdrückt, wesentlich auch ein Continuum, und alle Theilung und Getheiltheit ist ihr nur zufällig, und nicht wesentlich. Theilung aber ist von innerer Differenzirung und Individualisation zu unterscheiden. Luft und Wasser sind wesentlich generell, und ihre Differenzirung ist nur eine innere, d. h. eine Unterscheidung der Qualität. Diese differenten Qualitäten (Gase, differente Flüssigkeiten) sind continuirliche Sphären, die sich auch ineinander continuiren und ausbreiten. Mit dem Festen tritt die Gestalt ein, und die Differenzirung wird auch eine äußere, realisirt sich äußerlich. Diese äußerlich realisirte Individualisation ist die Krystallgestalt. In einem Urkrystall ist die Materie ebenso in sich ein zusammenhängendes Ganze.

Aus demselben Grunde, weil die Materie nur die Peripherie ihrer materialisirenden Kräfte ist, ist auch jene Ansicht ausgeschlossen, nach welcher die Materie ein Träges und Passives sein soll. Denn auch die Schwere, der folgend die Materie sich in sich sammelt und ruht, wirkt nicht einmal nur in dem Augenblick, da sie die Materie zur Ruhe führt, sondern die Materie ruht nur in der beständigen Gespanntheit und Wirksamkeit der Schwerkraft; auch ihr Ruhen ist ein Spannen, ein Wirken. Sie ist auch nicht ein bloßes Caput mortuum der Schöpfung; wie alle Schöpfung lebendig ist, so ist auch sie lebendig, wenn sie gleich in dem Lebendigen nur

die unterste Stufe, die Basis, einnimmt. Endlich, wenn die Materie die Peripherie ihrer Kräfte ist, so ist sie selbst nur dadurch, daß sie immer wird und gewirkt wird. Ein Bestehen ist nur im Wirken und Werden. Unter unsern Händen wird und entwird die Materie ohne daß wir es bemerken; denn da sich Werden und Entwerden immer decken, so bleibt die Erscheinung immer dieselbe und gewährt den Schein eines gleichgültigen Bestehens — eine Wahrheit, die auch von Franz Baader treffend hervorgehoben wurde.

In der Cohäsion kommt die materialisirende Kraft, die Wurzel der Materie, die Contraction zum offenbaren Erscheinen. Denn an dieser ist es, zu binden, zu verdichten, zusammenzuhalten, und daher jeder den Zusammenhang sollicitirenden Einwirkung zu widerstehen. Dagegen jene andere Kraft, vermöge deren die Materie den Raum erfüllt, und in und mittels der ersten die Grenzen der Ausdehnung bestimmt, wird offenbar und erscheinend in der Elasticität. Die Cohäsionszustände der einzelnen Körper, ihre Dichte, Dünne, Härte, Weiche sind durch das Verhältniß dieser beiden Grundkräfte bestimmt. Auf andern Bedingungen dagegen beruhen die sogenannten Aggregatzustände — nicht auf dem veränderten Verhältnisse der Kräfte, sondern der durch sie bedingten Zuständlichkeiten, der Cohäsivität und Elasticität. Die Veränderung dieses Verhältnisses hat ihre Agenten in der Wärme und Kälte. Daher sehen wir im Wechsel der Aggregatzustände Wärme sich binden und frei werden, — dort in die innere Constitution als tragende Spannung eingehend, hier nach Aufhebung dieser Spannung nach außen wieder hervorgehend. Um die Materie sehen wir Wärme und Kälte beständig im Kampfe bemüht; durch sie bewegt sich die Materie in einem beständigen Kreislauf, in dem Wege nach oben, und dem Wege nach unten. Im Flüchtigen, im Dampf und Dunst ist die Elasticität über die Cohäsivität erhoben, im Flüssigen gleichen sie sich aus zur Neutralität, im Festen kehrt sich das erste Verhältniß um. Die Kälte macht unaufhörlich Flüchtiges flüssig, Flüssiges fest; die Wärme führt die Materie den entgegengesetzten Weg. Von der bloßen Form- und Zustandsveränderung ist aber jene andere zu unterscheiden, welche Folge und Ausdruck innerer Qualitätsveränderung ist, d. h. chemischer Veränderung, Differenzirung und Neutralisirung. Durch die Wärme wird Wasser zu Dampf, durch den chemischen Proceß zu Gas, und Gas hinwiederum Wasser.

Die Schwere, wie alle räumlich wirkenden Kräfte oder Actionen der Kräfte, muß natürlich mit der Entfernung in ihrer Intensität abnehmen. Weil aber die Natur des Raums die geometrische ist, so muß auch das Abnehmen in geometrischem Verhältniß geschehen. Ein einfaches Schema macht das Gesetz vollständig klar.



In dem rechtwinkeligen Dreieck ade ergibt sich, wenn wir ae halbiren und in dem Halbirungspunkt ein Perpendikel nach b errichten, folgendes Verhältniß. Das △ ade ist seinem Flächeninhalt nach viermal so groß als das △ abc. Bezeichnet nun ae die doppelte Entfernung, ade aber die Dilatation, welche die von einem materiellen Punkte ausgehende Wirkung in der Ausdehnung des Raums erleidet, so ist es klar, daß die Kraft im Verhältniß des Quadrats der Entfernung abnehmen muß, d. h. in der doppelten Entfernung an Intensität viermal geringer ist als in der einfachen.

Schon in der Mechanik macht sich der Grund für das allgemeine Gesetz der Reflexion auf das deutlichste erkennbar. Wenn ein Körper, z. B. eine Billardkugel, auf eine Wand prallt, so sucht er, im Fall er schief auffällt, nach der Seite zu entweichen; aber die rückwärtsgeworfene Kraft der Bewegung prägt ihm die Richtung ein, deren Linie mit dem Einfallsloth den gleichen aber entgegengesetzten Winkel bildet. Eben weil er nach der Tangente seitwärts hinauswill, geht er in den entgegengesetzten Winkel über. Der senkrecht dagegen auffallende geht auch ebenso wieder zurück.

Die Natur des Flüssigen ist die Gleichheit, die Identität. Es ist daher das Allgemeine, nicht das Individuelle Eigenhafte sich in sich Verschließende und Abschließende, sondern vielmehr das sich gegen alles Aufschließende und Empfängliche — das durchaus Nachgiebige, das der Einwirkung keine Hemmung keinen Widerstand entgegensetzt, sondern sie ganz und frei durch sich hindurchgehen läßt. Diese den ganzen substantiellen Zusammenhang durchsetzende Nachgiebigkeit und Aufgeschlossenheit ist auch die Ursache, daß sich z. B. ein Druck

nach allen Seiten gleichmäßig fortpflanzt, und der oben einsetzende Druck sich sofort nach den Seiten in gleicher Stärke äußert wie nach unten. Durch eben dieselbe dringt auch eine Masse durch ihre Schwere von außen in das Innere der Flüssigkeit, sodaß diese gleichsam für die auf die Masse wirkenden Schwerkräfte gar nicht vorhanden ist, und gleichgültig durchschnitten wird. Ist jedoch die Masse leichter als die Flüssigkeit, so wird sie durch die Spannung der Oberfläche getragen, oder nur soweit eingetaucht, als eine Gleichheit stattfindet mit dem Volumen verdrängter Flüssigkeit. Insofern schwimmt die Masse. Auf der gleichmäßigen Fortpflanzung des Drucks beruht auch die Unabhängigkeit der Druckgröße auf die Grundfläche von der Form der Wandungen und die Abhängigkeit desselben bei gleicher Grundfläche lediglich von der Höhe; daher auch umgekehrt, bei gemeinsamer Grundfläche ein Gleichgewicht nur dann eintritt, wenn die Flüssigkeiten in den verschiedenen Gefäßen sich in gleiche Höhe gestellt haben. Das Flüssige ferner ist allein im Stande, sein Gleichgewicht auch äußerlich darzustellen; sich selbst überlassen, formirt es sich zur Kugel, durch die sich die völlige Gleichheit der Schwerkräfte nach allen Punkten des Umfangs ausdrückt. An der Erde stellt es sich horizontal, d. h. als Segment der vollkommenen Kugel, die von dem Schwerpunkt der Erde aus gebildet wird.

Das Feste ist das Eigenhafte, das Abgeschlossene und sich Abschließende, und die Hemmung und der Widerstand gehen durch seinen ganzen substantiellen Zusammenhang. Das Flüchtige ist die bis zur selbstkräftigen Energie sich steigernde Aufgeschlossenheit. Das Flüchtige drängt sich allem an, das Flüssige gibt sich weder noch entzieht es sich, es wartet. Es ist das Weibliche, das Flüchtige das Männliche, in ihm drängen die Kräfte heraus.

Das Feste ist das in sich Gebundene, das die Kräfte bindet und latent macht. Es verhält sich gegen jede bildende Einwirkung gleichgültig, oder vielmehr widerstrebend. Für Kräfte, die in ihm spielen, ist es nur der stumme Träger oder der Raum, in dem sie sich abspielen, und verhält sich gegen sie durchaus abstract. Soll etwas verändert und gebildet werden, so muß es Flüssiges sein, und das Feste muß flüssig werden.

Das Flüchtige ist immer noch schwer, und wenn es vermöge seiner Spannung in das Unendliche scheinbar sich zu zerstreuen

strebt, so hält doch die Schwere es um den Mittelpunkt zusammen. Vermöge eben dieser Schwere gestaltet es sich auch, frei im Raum schwebend, wie das Flüssige zur Kugel. Solche sich um ihren Schwerpunkt sammelnde Dunstflocken können die Kometen, Sternschnuppen, Meteore sein. Aber wahrscheinlicher ist, daß eben die polarischen Kräfte, durch die jene Dunstwolken leuchten, auch, die Schwere überwindend, ihre Gestalt bestimmen.

Das Flüssige ist relativ zu dem Festen doch ein Actives, sofern es in sich aufgeschlossen ist. Das Feste verschließt sich in sich selbst. Was aber die Wärme zum Flüssigen und weiter zum Flüchtigen aufschließt, das macht sie auch agiren. Durchdringen ist agiren. Festes ist gegen Festes undurchdringlich, aber es kann sowol von Flüssigem und Flüchtigem durchdrungen werden, als dieses sich unter sich durchdringt. Durchdringen ist hier Eindringen in den innern substantiellen Zusammenhang des Körpers, so wie das Constitutionswasser im Krystall. Ein besonderes Phänomen der Durchdringung ist die Auflösung. Luft in Wasser gibt Luft-Wasser, Wasser in Luft Wasser-Luft, feuchte Luft, Säure in Wasser saures Wasser. Die Auflösung ist Ein Ganzes, und das Aufgelöste qualificirt das Auflösende oder modificirt seine Qualität. Daß in der Auflösung aus Zweien Eins wird, zeigt sich an den eigenthümlichen Erscheinungen, die erfolgen, wenn in der Auflösung Krystallisation angeregt wird. Hier bildet sich nämlich nach Ehrenberg's Beobachtungen in der völlig klaren Flüssigkeit ohne eine jede Strömung und Trübung zuerst ein fester Punkt, der mit rapider Schnelligkeit wächst.

Das Gleichgewicht ist der Ausdruck, den das Streben aller Wesen nach Einheit und Totalität in der Mechanik findet. Aus demselben Streben erklärt sich die Diffusion der Gase, durch das sie sich durchdringend sich ihrer Quantität nach völlig gleichmäßig in einander vertheilen.

Das Feste vermöge seiner Contractivität und das Flüssige als relativ Festes dem Flüchtigen gegenüber hat die Fähigkeit jenes Flüssiges und Flüchtiges, dieses Flüchtiges an sich zu binden, und zugleich dabei zu verdichten. Durch die Verdichtung wird Wärme frei, die sich bis zur Entzündung steigern kann, wie im Platinschwamm und dem Holzkohlenpulver. Auf jener Attraction beruht auch die Capillarität. Quecksilber wird abgestoßen, weil es nur der Form, nicht dem Wesen nach flüssig ist. Wenn der Raum in der Glas-

röhre so eng ist, daß sich in der Mitte der Erhöhungen, zu denen das Wasser durch die Attraction an den Wänden gehoben ist, keine Ebene bilden kann, so muß das Wasser in seiner ganzen Masse gehoben werden. Endosmose ist eine Combination von Capillarität und Diffusion, modificirt durch das verschiedene Verhalten der Flüssigkeiten zu den dazwischentretenden porösen Substanzen.

Indem im materiellen Chaos sich das Klare und Dunkle scheidet, jenes als Sonne, dieses als Planet, vollzieht sich in und unter der materiellen Darstellung doch zugleich eine psychische Entwickelung, eine Entwickelung psychischer Individualität. Das ganze Chaos des Planetensystems ergibt sich anfangs nur durch eine specielle Evolution des Weltgeistes, die sich dann, indem sie sich materiell ausgestaltet, zugleich in sich systematisirt, und indem sie das Centrum des Systems in der Sonne fixirt, ihre Glied-Individuen in den Planeten darstellt. Jeder Planet ist also zugleich ein psychisches Individuum, das an sich aber nicht als solches, sondern nur in seiner materiellen Realität wirksam ist. Denn seine Wirksamkeit geht für sich ganz in die materialisirende Thätigkeit auf, und räumt das Recht und die Macht zu erscheinen lediglich der Materie ein, und verhüllt oder bindet sich selbst in den Proceß der Materialisirung ein. Diese Kräfte werden nur wirksam und frei, wenn das Band der Materie gestört, total oder partial gesprengt wird. Ihre Manifestation ist durch die Occultation der materialisirenden und materiellen Kräfte bedingt, nämlich durch den Bruch der Cohäsion, welche in der That, wie wir wissen, die materialisirende Kraft unmittelbar selber ist, wie sie in ihrem Product zur unmittelbaren Wirkung und Erscheinung kommt.

So nun individualisirt sich auch der einzelne Planetengeist, und arbeitet seine innern Evolutionen und Individualisationen materiell aus. Ich bin überzeugt, auch diejenigen wenigen, welche sich darüber freuen werden, in diesem Buch einer Durchführung der idealen Construction durch die bisher zugängliche Naturerfahrung zu begegnen, welche, soweit ich wenigstens sehe, die in dieser Erfahrung gegebene Erscheinung völlig congruent deckt, selbst diejenigen wenigen werden sich, weil sie den Muth des Gedankens nicht haben, und das Kühne des Neuen sie schreckt, in die Art und den Gang meiner Erklärungen nicht zu finden wissen. Allein ich rufe ihnen zu, von den ihnen abenteuerlich lautenden Worten sich nicht gefangen nehmen

zu lassen, sondern die Sache vorurtheilslos an sich zu betrachten. Alsdann werden sie weder im Gedanken die Consequenz verkennen, noch auch überall umhin können zu gestehen, daß eine Weltanschauung, wie sie ihren Gesinnungen entspricht, diese Bestimmungen nicht wird entbehren können. Für die Andern aber, die immer von Atomen faseln, und sich überall nur Compositionen und Maschinen denken können, für diese habe ich hier freilich nichts gesagt, und gebe ihnen gern anheim, meine Erklärungen Märchenerzählungen zu nennen, an denen sie ihren wohlfeilen Witz üben mögen.

Nun jene materiell sich ausarbeitenden Individualisationen sind die stofflichen Qualitäten oder die Mineralien, welche in ihrem systematischen Zusammenhang die totale entwickelte Individualität des Planeten darstellen. Die Qualitäten der Mineralien sind nicht selbst unmittelbar wahrnehmbar, aber sie geben sich der Wahrnehmung kund durch die Arten der Erscheinung, durch innere Structur, durch äußere Gestalt, durch Farbe und Glanz, durch Klang, durch Geruch und Geschmack — endlich direct durch ihre Wirkungen auf den Organismus, und zwar durch die letzten viel näher als durch die Wirkungen aufeinander. Die Bestimmungen der Quantität sind nur die phänomenische Aeußerung, die Selbstsymbolisirung der innern Qualität; die Qualität ist das Priore, denn sie ist die Kraft — nicht der einfache Ausdruck einer an sich mechanischen und quantitativen Complication im Subject. Ebenso stellt auch die individuelle Potenz des einzelnen Minerals ihren natürlichen Lichtproceß in der körperlichen Farbe dar. Aber überhaupt offenbart sich die Qualität durch ihre Sinnlichkeit. Sinnlichkeit und Sinne sind zugleich da und füreinander, sie fordern sich gegenseitig wie der eine Pol den andern. Aber der eine Gegensatz macht nicht den andern, sondern beide gehen hervor aus der Einheit des Sinnlichen und des Sinnenden, welche an sich der Weltgeist ist. Wesentlich dem Begriff nach ist bei dem Sinnlichen auch der Sinn. Aber eben weil nicht der Sinn das Sinnliche macht, und weil ferner die Natur die Region der Aeußerlichkeit, des Zufalls ist, ist der That nach nicht immer bei dem Sinnlichen der Sinn, aber das Sinnliche ist nichtsdestoweniger objectiv da, wie die Farbe auch in der Nacht, wenn das Auge sie nicht sieht. Denn wie gesagt, das Wesen der Dinge ist kein Object für die Sinne, oder hat zu ihnen eine Proportion oder Relation, durch die es unmittelbar auf

sie wirkte, sondern ihr Object ist die Erscheinung. Diese ist daher ebenso nothwendig objectiv real, wie die Sinne real sind, und mit ihrer Realität fiele auch die Realität der Sinne zusammen. Die Sinne machen nicht die Erscheinung, indem das Wesen der Dinge (nach Kant das transscendente Ding an sich, nach der Naturwissenschaft die Atome) unmittelbar auf sie wirkend, in ihnen den diesen entsprechenden Eindruck hervorbrächte. Denn es ist nur die Erscheinung, durch die sie mit den Dingen an sich in Berührung sind, und wäre diese Erscheinung nicht real, so würde auch — wenigstens für die Sinne — kein Ding an sich sein.

Es ist übrigens keineswegs durchständig, daß jedes besondere Mineral seine bestimmte besondere Form habe, sondern verschiedene Mineralien können gleiche, dasselbe Mineral kann verschiedene Formen haben. Es mögen nun die Ursachen solcher scheinbaren Unregelmäßigkeiten, da, wie wir sehen werden, die Gestaltung des Minerals durch polarische Kräfte bedingt ist, in dem verschiedenen Verhältniß desselben unter sich, oder auch in ihren Beziehungen zur allgemeinen Kraft und dem ganzen Zusammenhang der Kräfte, oder auch von äußern Bedingungen und Umständen herrühren. Eine andere Gestalt desselben Stoffs wird aber jedenfalls, da sie auf einer Modification ihrer innersten Kräfte beruht, eine andere Wirksamkeit zur Folge haben; z. B. werden ohne Zweifel Arragonit und Kalkspat ganz verschieden auf den Organismus wirken. Dagegen ist es ohne Zweifel nicht vorauszusetzen, daß die gleiche Form verschiedener Stoffe eine gleiche Wirkung derselben bedingt. Denn es können aus ganz verschiedenen Kräften durch andere Relationen und Combinationen doch die gleichen Erscheinungen, so wie hier die gleichen äußern Formen, sich ergeben.

Wie die Materie, die im Schwerpunkt ruht und da ihre Totalität hat, durch Verrückung aus dem Schwerpunkt auf ihre Art in Differenz gesetzt wird, und daher in Bewegung geräth, um die Ruhe wieder zu erlangen — wie auch in den differenten Gasen das Fluten nicht abläßt, bis es in gleicher Vertheilung die Totalität erreicht hat, in der es ruht — — so sehen wir auch dasselbe Gesetz alles Lebens in neuer eigentlicher Bestimmtheit in den dynamischen und chemischen Verhältnissen der Materien wirken.

In das an sich todte, d. h. unthätige, unlebendige, weil indifferente Sein kommt nur dadurch Thätigkeit und Leben, daß es sich in

Gegensätze nicht spaltet, sondern entwickelt. Der Stab wird gebrochen, nicht die Kraft und das Wesen, das nichts Aeußerliches hat. Es theilt sich nicht, es evolvirt sich. Anfangs nun entfernen sich die Gegensätze voneinander, indem sie sich in sich selbst constituiren, aber sie verharren nicht in ihrer Divergenz, sondern, weil eben nur die Totalität, nicht der einzelne Gegensatz eine Individualität darzustellen im Stande ist, gehen sie an der Spitze ihrer Bewegung wieder in die entgegengesetzte convergirende Bewegung über, ziehen sich an, und suchen durch Wiedervereinigung Einheit und Totalität zurückzugewinnen. Nichts beharrt in der Isolation, alles drängt zur Ergänzung und Totalisirung. Wäre nur das einfach Eine, so wäre nur eine ewige Stille, aber daß jenes sich auseinandersetzt und sich differenzirt, das macht die Bewegung und die Unruhe. Das ist die Action, daß die Gegensätze sich suchen und wieder zusammengehen. Aber auch nun zusammengehend, ergeben sie nicht wieder die stille indifferente Einheit. Denn nichts ist umsonst, was geschieht; es ist ein Aufsteigen zu höherer Stufe. Indem die Einheit aus dem Gegensatz wieder hervorgeht und sich constituirt, wird sie in sich selbst actualisirt, wird actuose Einheit. Diese actuose Einheit, die sich aus dem Gegensatz, der Polarisation restituirt, ist das Lichtfeuer. Und zwar ist das Licht hier feurig, weil es sich nicht nur aus den Poldifferenzen des Aethers, sondern aus diesen im Gegensatz zu der materiellen Bindung entwickelt. Dies ist das Sonnenlicht, das Licht des Blitzes u. s. w., während das Sternenlicht eben deshalb nicht feurig ist, weil es in der Materie, dem Aether, keinen Widerstand, sondern nur ein ihm homogenes Vehikel hat.

Durch Reibung und ähnliche mechanische Einwirkung, überhaupt durch eine Störung der Cohäsion, und in geradem Verhältniß mit der Stärke des überwundenen Widerstandes derselben, gerathen Körper in einen eigenthümlichen actuosen Zustand, vermöge dessen sie unabhängig von der Massenanziehung eine anziehende und bewegende Kraft auf andere leichtbewegliche Körper ausüben. Aber bald zeigt sich, daß diese Anziehung auf einem entgegengesetzten Verhältniß der Erregung beruht, und daß die Körper durch den Gegensatz, der sich in ihnen entwickelt, sich anziehen und bewegen, während hingegen, wo die Stimmung die gleiche ist, sie sich abstoßen. Wenn nun nicht die Massenanziehung es ist, durch

die sie hier aufeinander wirken, so sind es vielmehr höhere Kräfte, die im Körper und durch den Körper aufeinanderwirken, und ihn, wenn er anders leichtbeweglich ist, auch bewegen. Diese polaren Kräfte nennt man elektrische, und es gilt also von ihnen der Satz, daß die gleichen Kräfte sich abstoßen, die ungleichen sich anziehen. Denn sie sind nur die Differenzen der Einheit, daher suchen sie aus sich wieder zur Einheit durchzudringen, und die gleichen Pole stoßen sich deshalb ab, weil der eine dem andern nur seine Desintegrität und Centrifugalität, seine Nichtigkeit steigern würde, der zu entfliehen eben beider Natur ist.

Es ist aber ganz unzweifelhaft, daß jene höhern Kräfte nur in und mit einem ihnen eigenthümlichen stofflichen Vehikel wirken, wie man denn die Eigenthümlichkeit der hierbei sich ergebenden Phänomene nur dadurch hat ausdrücken können, daß man von einem „Strömen", einem „Abfließen" u. s. w. sprach. Auch sind sie dem Körper in seinem materiellen Zusammenhang durchaus äußerlich, sie entwickeln sich nur im Gegensatz zu diesem Zusammenhang durch eine Störung desselben. Diese Störung jedoch ist nicht eine in die innere Constitution des Körpers eindringende, sondern eine völlig oberflächliche und zufällige. Daher zeigen sich hier auch nur völlig flüchtige Wirkungen.

Die Elektricität theilt sich mit oder fließt über, und sie erregt auch in einem andern Körper dessen in ihm gebundenen höhern Kräfte. Im ersten Fall fließt sie von der Berührungsstelle über, und vertheilt sich gleichmäßig über beide Körper. Erregt aber kann in einem Körper nur die entgegengesetzte Elektricität werden, wodurch dann freilich mittelbar auch die der erregenden gleiche geweckt wird, jedoch so, daß jene an der Berührungsstelle durch die Anziehung gebunden wird, während diese sich an die entgegengesetzte Grenze des Körpers flüchtet, und von jener in der Mitte durch einen Indifferenzpunkt scheidet, von dem aus nach den Enden die Spannungen zunehmen.

Die Elektricität wird geleitet. Leitend sind Metall, Wasser, alles Feuchte, nicht oder schwerleitend Schwefel, Glas, trockene Gase. Leitung hängt somit ab von innerer substantieller Continuität, Nichtleitung ist Folge innerer Brüchigkeit und Discretion. So wird Glas auch leitend, wenn es bis zur Rothglühhitze inflammirt ist, durch die eben seine innere Starrheit gleichgemacht

wird. Denn Wärme ist das Ausgleichende, Gleichmachende und Lösende. Es ist die Strenge und Schärfe der Cohäsion, die im Glas die Mittheilung hindert. In den trockenen Gasen ist es die innere Flüchtigkeit, welche die Kräfte nicht sich in ihnen fixiren läßt. Das Wasser oder das Feuchte dagegen ist das in sich Gleiche und doch Consistente. Wie aber das Glas in der Feuerlösung leitend wird, so wird Wasser nicht-leitend, wenn es zur Sprödigkeit des Eises erstarrt.

Wir kommen hier auf den Begriff der Leitung. Es liegt in dem Begriff derselben, und die Phänomene zeigen es hier außerdem wie wir sahen unzweideutig, daß jede activ-productive Theilnahme des Körpers ausgeschlossen ist. Der Körper dient nur dazu, daß der Proceß in ihm sich fixire, wodurch zugleich ihm seine Richtung bestimmt wird. Leitung ist also nicht spontane Fortsetzung der Action (von seiten des Leitenden); jedoch mag der Körper wol modificirend auf dieselbe einwirken, wie in der Lichtleitung, wo der Lichtstrahl gebrochen wird. Anderswo gibt der Körper nur den Raum her, insofern er der sich fortpflanzenden Action oder der Aetherströmung (— denn alle Action in der Natur ist Radiation, und diese ist Aetherströmung, indem alle höhern Kräfte nur in und mit dem Aether als körperlichem Vehikel wirken —) keinen Widerstand entgegengesetzt. So leitet der Aether das Licht.

Im Freiwerden aus der materiellen Bindung und Zerstreuung vereinigen sich die Polaritäten, und es erscheint der Lichtfeuerfunke. Er ist verschieden gefärbt, je nach der Natur des Mittels, durch das er sich bewegt. Das Mittel ist mit seiner ganzen besondern Natur in die Bewegung selbst hineingezogen. Der Lichtfeuerfunke ist von der ätherischen Action überwundenes, in diese Action selbst aufgenommenes, in ihr als Basis aufgehobenes Stoffliches, z. B. Gas oder Luft.

Der in der Differenzirung befindliche Aether drängt sich an die Oberflächen und Spitzen des Körpers. Es ist das eben der Ausdruck seiner innern Spannung, mit der er sich aus der dunkeln Masse entbinden und Licht werden will. In der Elektricität kommt der verborgene Hintergrund, das geheime Princip, von dem der Körper auch seine Farbe, seinen Klang hat, offenbar zu Tage. Aber wie die Sollicitation, so ist auch die Erscheinung nur eine oberflächliche und flüchtige.

Galvani und Volta zeigten, daß auch an den Berührungsstellen zweier heterogener Metalle deren heterogene Natur ihre gegenseitige Einwirkung in elektrischer Polarisation ausspricht. Wir werden diesen sogenannten Galvanismus füglich von einer katalytisch-chemischen Gegenwirkung der Stoffe ableiten können, welche zugleich die Elektricität erregt. Häuft man nun Platten solcher heterogener und sich elektrisch erregender Stoffe einfach abwechselnd paarweise aufeinander, so hebt sich die elektrische Spannung der innern Platten gegeneinander auf, und die Gesammtspannung der Säule ist daher nur die Spannung der beiden Endplatten. Durch die Einschaltung der feuchten Leiter aber werden die Platten ebenso isolirt gegeneinander, als miteinander verbunden, sodaß die Säule sowol in der Gesammtzahl ihrer einzelnen Spannungen wie als Ganzes wirkt, infolge dessen an den Enden die Pole erscheinen und in der Mitte sich der Indifferenzpunkt ergibt.

Die Bedingungen sind jedoch augenscheinlich sehr oberflächlich. Selbst Theile derselben Substanz, wenn sie nur in entgegengesetztem Zustand oder Lage sich befinden, erregen sich elektrisch durch Berührung. Alle Materie ist dynamisch erregbar, ja sie ist sogar, wie wir sehen, ungemein reizbar, sodaß schon ganz flüchtige Einwirkungen die gebundenen Kräfte aufregen. Solche Einwirkungen aber bringt nicht nur die Kunst zu Wege, sondern die Natur selbst bereitet sie in sich, und befindet sich daher fortwährend im Wechsel und Spiel polarischer Stimmung und Erregung. Aber solche Erregung ist nur flüchtig, und nicht constitutiv; sie ist nur accidentell und kann nicht für einen wesentlichen Factor des Naturlebens angesehen werden.

Von der Geburt des Lichtfeuers (in der Sonne), und wie es der sowol sich in sich aus seiner Differenzirung integrirende, als der sich so im Gegensatz gegen die ihn bindende Materie in sich zurück constituirende, zugleich aber die Materie in sich aufhebende Aether ist, war bereits die Rede. Die Polarisation ist das Außersichsein, die Decentralisation — im Licht kehrt die Kraft in sich selbst, in die Einheit zurück, und geht damit als actuose Einheit hervor, die die Differenz in und unter sich hat. Insofern ist das Licht ein Bild des Bewußtseins und des Erkennens. Allein als feuriges Licht ist es auch das Bild des aus dem Endlichen (der Materie) durch Aufhebung desselben in sich sich entbindenden gött-

lichen Bewußtseins. Ist das Licht keineswegs, wie wir sahen, ohne materielles Substrat oder Vehikel, so drückt sich sein inneres Verhältniß in einer äußern räumlichen Bewegung aus, ja jenes ist mit dieser identisch. Diese räumliche Bewegung ist nun die concentrische, d. h. die ruhige Bewegung, die dem Lichte zukommt im Gegensatz der unruhigen Linear- oder Axialbewegung der Polaritäten. Aus diesem Herde des Lichts gehen wie aus dem Mittelpunkt die Radien, und wie von dem Kern des Planeten seine gravitirenden Kräfte, so nach allen Seiten die Lichtstrahlen hervor. Diese sind wie ihre Quelle materiell, und die innere Action in ihnen ist mit ihrem Substrat und mit der Bewegung desselben völlig identisch. Wenn nun Strahlen sich begegnen und durchdringen, die sich in einem entgegengesetzten Zustand der Bewegung befinden, so werden sie sich auslöschen oder indifferenziren, und so mag aus Licht zu Licht Schatten und Dunkel entstehen, und nicht eben immer gesteigertes Licht.

Das Licht ist das Subject der Natur, und sein Object ist die dunkle planetarische Materie. Die Wirkung des Lichts in Bezug auf die Materie vollzieht sich in einer zwiefachen Bewegung und Relation. In der einen geht es auf das Object aus, in der andern kehrt es sich und das Object zugleich wieder auf sich zurück. Dieser zurückkehrende oder reflectirte Strahl ist auch der, in dem das Auge den Gegenstand sieht, und in dem es ihm überhaupt helle ist. Wo daher kein Widerstand und somit keine Reflexion ist, da ist auch keine sinnliche Helle. Die Reflexion setzt das Object in Beziehung zum Subject, wodurch dieses jenes sich unterordnet oder in sich aufhebt, d. h. es erkennt. Das Auge als erkennendes Licht ist hier nur ein innerer Theil des allgemeinen Lichts, in dessen Reflexion es aufgenommen ist.

Spiegelung ist doppelte Reflexion auf ebenen Flächen, die, indem sie wegen ihrer Gleichheit und Planität alle von einem Gegenstand durch Reflexion ausgehenden Strahlen in ihrem von der Figur des Gegenstandes bestimmten Zusammenhang vollständig wieder reflectiren, dadurch ein Bild, die Figur des Gegenstandes, in sich darstellen. Alle plane Fläche spiegelt, aber die Deutlichkeit der Spiegelung hängt von der Farbe ab, nur das Farblose spiegelt vollkommen, auch schwarze Fläche spiegelt, aber am un-

vollkommensten. Daher beruht nebenbei das Schwarz der Körper nicht darauf, daß die Lichtstrahlen absorbirt werden.

Durchsichtigkeit ist völlige Aufklärung der Materie von innen aus. Daher wird der durchsichtige Körper vom Licht erfüllt und durchdrungen, er nimmt das Licht in sein Inneres auf. Durchsichtigkeit ist daher auch Lichtleitung. Allein ein durchsichtiger Körper ist doch immer ein Körper, ein Materielles, und daher setzt er dem ihn durchgehenden Licht einen Widerstand entgegen, der dem Licht durch den ganzen innern Zusammenhang des Körpers folgt, und durch den der Lauf des Lichts in dem Körper sowol aufgehalten, verzögert wird, als sich auch eine partielle continuirliche Reflexion durch den ganzen Zusammenhang des Körpers ergeben muß, die in der Ablenkung des Strahls oder in dessen Brechung sichtbar wird. Weil Brechung Reflexion ist, daher wird auch der geradauffallende Strahl nicht gebrochen, sowie dieser in der eigentlich sogenannten Reflexion in derselben Linie zurückgeworfen wird. Der Aether des Weltraums bietet dem durchgehenden Lichtstrahl keinen Widerstand, aber dieser Widerstand muß sich sofort ergeben, sowie der Lichtstrahl in das den Raum des Planetensystems erfüllende Gasmeer eintritt. Durch diesen Widerstand muß somit der Lauf desselben nicht nur abgelenkt, sondern auch verzögert werden, während jenseit dieses Raums keine Verzögerung möglich ist. Die von Römer und Cassini aus einer Erscheinung an den Jupitermonden berechnete Geschwindigkeit des Lichts möchte also wol nur innerhalb des Planetensystems gültig sein, und die Vorstellung von einem etwa erst nach 2000 Jahren von fernen Sternen zu uns gelangenden Lichtstrahl in das Reich der Fabel verwiesen werden müssen. Denn auch ist ja ein Lichtstrahl nicht ewig. Das unablässige Strahlen bedingt mit dem Hervorgehen des einen ein Erlöschen und Versprühen des andern, das aber wir nicht bemerken, weil der neue Strahl immer die Lücke wieder deckt und ausfüllt.

Das Licht ist das Göttliche, das Absolute, Unendliche in der Natur, dem als Endliches die planetarische Materie gegenübersteht. Als solches, als die regierende absolute Einheit ist es das Princip aller Ordnung und Gestaltung. Mit dem Aufgang des Lichts ordnet sich das All — grenzt sich in bestimmter Gestaltung ab, und setzt sich in dieser in harmonischen Zusammenhang. Alle

Gestalt und Ordnung ist an sich nur eine Evolution des Lichts. Das beweisen auch directe Versuche und Beobachtungen. Edwards stellte Versuche mit Froscheiern im Licht und im Dunkel an. Danach „begünstigte das Licht die Gestalt und schien den verschiedenen Körpertheilen das den Arttypus charakterisirende Verhältniß zu geben". Bekannt ist, daß im Dunkel die Pflanzen nach ihrer innern Textur und äußern Gestalt verkümmern. Neuerdings ließ Tyndall auf Dämpfe gewisser flüchtiger Flüssigkeiten in einer luftleeren Glasröhre das concentrirte Sonnenlicht wirken. „Die Entwickelung der Wolken glich der eines Organismus, sie war anfänglich eine mehr oder minder formlose Masse, bis sie endlich zu einer Structur von wunderbarer Zusammensetzung sich entfaltete." Allein was sich auf dem Planeten gestaltet, hat das productive Princip dieser Gestaltung doch in sich selbst; so wie sich die Pflanze auch im Dunkeln allerdings entwickelt, allein die Entwickelung ist verkümmert, die Kräfte also geschwächt. Danach ist also das besondere Princip unmächtig, wenn es von den allgemeinen nicht immer gekräftigt und sollicitirt wird. Das Weltlicht befähigt durch seine Reaction das innere Licht des Körpers erst zur Ausarbeitung seiner Sinnlichkeit in diesem, wie es auf der andern Seite erst die Sinneskraft actualisirt. Jenes innere Licht oder Princip ist nur eine Individualisation und Evolution des Weltlichts als Absoluten, aber um sich normal zu bethätigen, bedarf es, wie der Begründung desselben von innen, so auch seiner Reaction von außen. Ebenso das Auge, das auch nur eine Individualisation des Lichts ist, und zwar eine ideale, wie jenes die Sinnlichkeit eine reale, während das Licht die Einheit ist der Sinnlichkeit und des Sinns.

Die Gestalt ist eine Evolution und Objectivation des Lichts in der Quantität, in der Ausdehnung — die Farbe ist dasselbe in dem die Ausdehnung Erfüllenden, in der Materie. Daher erscheint auch Farbe, wenn das Licht und die dunkle Materie sich äußerlich combiniren. Ist das Dunkle der Grund, so erscheint Blau — ist es das Licht, so Roth oder Gelb. Allein wie gesagt, hier ist nur äußere Mischung. Dagegen in der Brechung ist eine innere Berührung und Gegenwirkung, und das Licht wird innerlich mit der materiellen Affection durchdrungen. Daher objectivirt es sich von innen aus, und legt die innere Differenz seiner Qualitäten, die in seiner Einheit involvirt ist, in besondern Farbenbil-

dern auseinander. Durch die innere Gegenwirkung gegen sein Anderes entwickelt das Allgemeine aus sich das Besondere. Jene Farben sind daher nur Spectralfarben, diese aber, die in der Brechung sich bilden, sind die besondern entwickelten Qualitäten und Kräfte des Lichts. So vertheilt sich auf diese einzeln die in der Totalität des Lichts begriffene Wirkungsfähigkeit wie folgt:

Ultraviolett: größte chemische Wirkung.
Violett, Dunkelblau, Blau: chemische und magnetische Wirkung.
Grün: Lichtwirkung.
Orange, Gelb, Roth: Wärmewirkung.
Ultraroth: größte Wärmewirkung.

Objectivation aber ist Entwickelung, und Entwickelung ist Gegensetzung. Daher stehen die Farben zueinander in polarem Gegensatz.

Sind die Farben Gegensätze, so ist das Licht nothwendig einfach identisch, und keineswegs aus verschieden brechbaren Strahlen zusammengesetzt. Wenn man die gefärbten Strahlen in einer Linse concentrirt, so vereinigen sie sich zu einfachem Licht, indem die einzelnen Farbengegensätze sich neutralisiren; bedeckt man aber zuvor eine besondere Farbe, so erscheint das Bild in der entgegengesetzten, eben weil für diese Farbe der neutralisirende Gegensatz fehlt. Mischt man durch Bedeckung verschiedene Farben, z. B. Roth und Gelb, so erscheint Orange; dieses aber wird durch neue Brechung wieder zerlegt, nicht so das homogene Orange, das, als Differenztheil und Bruch des Ganzen, Theil und nicht Ganzes, auch nicht getheilt zerlegt wird. Während durch Mischung Gelb und Blau Grün ergeben, ergeben sie durch die Sammellinse Weiß, neutralisiren sich somit in ihr.

Wie das Licht der Erkenntniß entspricht, so das Feuer dem Wollen; oder vielmehr, das Feuer ist das nach außen gewandte und im Gegensatz bestimmte Wollen, das Licht ist das in sich selbst zurückgewandte, nur mit sich identische Wollen. Das Feuer für sich löst nur auf und verzehrt, ihm hält nichts Stand, was eine Fassung zum Fürsichsein hat. Im Licht aber und den Lebenswirkungen desselben dienend ist es die Energie des Lichts, die alles differenzirt und damit in Action setzt — die Kraft, durch die alles im Proceß ist, während das Licht das an sich grenzenlose Streben und Bewegen immer figirt und mit sanfter Gewalt der Liebe

bindet, damit es doch zur Production komme und sich nicht verliere. Das Licht ist das Absolute, sofern es die Allheit in der Einheit —, das Feuer, sofern es die Einheit in der Allheit aufhebt.

Jeder Körper hat das Princip der Wärme in sich selbst, aber gebunden. Die Wärme kann ihm auch mitgetheilt werden, so wie die Elektricität. Hier ergibt sich ein Unterschied von Leitung und Durchdringung. In der letzten gibt der Körper nur den Raum her, er ist für das Durchdringende so gut wie nicht vorhanden. Daher werden solche Körper auch nicht erwärmt, z. B. Glas, sowie auch das Licht den Aether und die dünnste Luft durchdringend diese nicht hell macht. Leitende Körper aber werden auch erwärmt, sowie durchsichtige erhellt. Leitung ist immer von innerer Continuität, Nichtleitung von Discretion, also Herbe, Strenge der Cohäsion, Sprödigkeit bedingt. Die Wärme wird ebenso aufgenommen als ausgestrahlt. Das Aufnahmevermögen steht mit der Ausstrahlung in geradem Verhältniß. Wie der erhellte Körper ein Lichtmagazin und leuchtend wird, so wird auch der erwärmte Körper ein Wärmemagazin und wirkt wärmend. Dabei zeigt sich wieder das allgemeine Gesetz der Ausgleichung. Ein Körper strahlt nur aus, bis seine Temperatur mit derjenigen seiner Umgebung in Ausgleich gesetzt ist. Dadurch, daß die Umgebung kälter ist, wird sie für die in dem warmen Körper gesammelte Wärme Object. Die ganze Beziehung von Subject und Object ist eine polare, und dahin gerichtet, beide auszugleichen und in der Einheit aufzuheben.

Die Schwingungen der Materie sind nicht die Substanz des Tons, sondern nur seine Träger; in ihnen wird er körperlich, sinnlich, sinnenfällig. Die Substanz des Tons ist eine Differenz in dem innern ätherischen Princip eines Stoffes. Wie Licht aus dem Stoff frei wird durch Brechung der Cohäsion, so auch Ton. Licht und Ton sind einander innigst verwandt. Nur der Aether kann sich in der Materie tönend äußern, der schon seine Differenz in seiner Einheit aufgehoben, seine Einheit actualisirt hat. Aber der Ton entsteht, wenn er das in seiner lebendigen Einheit Aufgelöste wieder unterscheidet. Der Ton ist die nicht die Einheit regierende, von ihr vorausgesetzte, sondern von der Einheit regierte und gesetzte Unterscheidung. Die Schwingungen werden zur Totalität des Tons vereinigt durch die Zahleneinheit. Als Ausdruck der

Individualität des tönenden Körpers ist der Ton Klang. Was am lichtartigsten ist, was gleichsam nur Verkörperung des Lichts, wo sich das innere Aether- und Lichtprincip vollständig in der Materie corporisirt, sich in reinster Entfaltung gleichsam nur materiell verdichtet, oder wo es, die materielle Trübe nach allen Seiten vertreibend und lösend, die Materie völlig durchgeklärt hat, wie in Gold und Krystall, da ist der edelste Klang. Denn der innere Geist ist da in höchster Entwickelung, er erfüllt zugleich und durchdringt die Materie in lebendigster Spannung, während im matttönenden Stein ein ohnmächtiger Geist ist, der von einer widerwilligen Materie in Banden gehalten wird.

Aus der Einheit und Indifferenz geht alles in Differenz heraus, um aus dieser die concrete Einheit zu gewinnen. Dasselbe Gesetz regiert auch die chemischen Qualitäten. Wir nehmen hier eine beschränkte Zahl von Stoffpolaritäten wahr. Dieselben sind sämmtlich nur Stufenbildungen des allgemeinen Gegensatzes von Expansion und Contraction, Kraft und Terminus, Wesen und Form, Object und Subject — hier chemisch ausgedrückt, Säure und Basis. In dieser Eigenschaft sind sie das Alphabet der Natur, durch dessen verschiedene Combinationen die unendliche Zahl der Naturworte, der Mineralien wird.

Diese Gegensätze stellen sich ferner dar unter der Form des Gasigen und derjenigen des Irdischen, die letztern sind flüchtig und sind fix oder gediegen. Die ersten durch den Gegensatz, den sie als gasige mit den letzten als irdischen haben, sich mit ihnen verbindend, actualisiren und potenziren dadurch in ihnen ihre besondere polare Eigenschaft. Danach nun stellt sich das System ungefähr so:

I. Gasige Stoffpolaritäten.
 1) Säure: Sauerstoff.
 2) Basis: Wasserstoff, Stickstoff, Kohlenstoff.

II. Irdige. 1) Flüchtige.
 a. Säuren: Schwefel, Phosphor, Jod, Brom, Chlor.
 b. Basen: die Alkalien.

 2) Fixe:
 a. Säuren: Silicium, Antimon, Arsen.
 b. Basen: die gediegenen Metalle.

z. B. Sauerstoff und Schwefel = Schwefelsäure, Wasserstoff und Schwefel = Schwefelwasserstoff, ebenfalls (schwache) Säure, mit Wasserstoff zu Säuren sich verbindend besonders Chlor, Jod, Brom — — dagegen Kalium mit Sauerstoff = Kali, eine Basis. Ebenso Silicium mit Sauerstoff ergibt die schwerlösliche Kieselsäure — dagegen Eisen mit Sauerstoff Eisenoxyd, eine Basis. Diese Actualisirungen haben verschiedene Stufen, sodaß sich von denselben Stoffen Producte verschiedener Stärke und Beständigkeit bilden. Diese Stufen hängen ab von der Quantität. Denn hier sind Qualität und Quantität identisch, die Qualität ist nur eine Function der quantitativen Materie, und ihre Wirkung ist daher in ihrer Totalität bedingt durch ein bestimmtes Maß, oder nur in diesem Maß total. Dieses ist für jede besondere Qualität constant. Jede wirkt nur in einem bestimmten Quantum, oder in dem doppelten, dreifachen u. s. w. Je mehr nun in dieser Bestimmtheit die Quantität des einen Stoffs der des andern entspricht, um so beständiger ist das Product; dagegen wo auf der einen Seite ein Ueberschuß ist, wie in den Super- (oder Sub-) oxyden, da zeigt sich Neigung zur Veränderung.

Durch die Verbindung nun ferner der so actualisirten Säuren mit den ebenso actualisirten Basen entstehen die einfachen Stoffe, zu denen jene Differenzen bestimmt waren. Jene einfachen Stoffe, die actuose Einheit in einer individuellen Bestimmtheit darstellend, sind die Salze. Solche bilden übrigens schon die irdischen Säuren für sich mit den irdischen Basen, z. B. Chlornatrium = Kochsalz. Wie die Polaritäten des Aethers Licht ergeben, so die Stoffpolaritäten Salz. Salz ist irdisch, was himmlisch Licht ist.

Die Indifferenz, von der alle Differenzirung, und alle durch deren Stufenausbildung bedingte Individualisirung der concreten Einheit (Salz) ausgeht, ist das Wasser. Das Wasser ist die Materie schlechthin, und entspricht dem indifferenten Aether, wie das Salz dem Aether in actu, dem Licht. Salz, dasselbe materiell, was das Licht dynamisch oder ätherisch, wirkt so auch in den Pflanzen, indem es dem von außen andringenden Licht entgegenkommt, und seine Wirkungen materiell ausarbeitet. Das Wasser ist zugleich das allgemeine Medium, das alle Stoffe auflöst und gegeneinander aufschließt.

Um aufeinander zu wirken, müssen die Stoffe aufgeschlossen

(flüssig oder flüchtig) sein, sei es eben durch Wasser; sei es durch Wärme. Eine schon gebildete Totalität wird aufgelöst, wenn eine Stoffpolarität sie sollicitirt und den ihr correspondirenden Pol in ihr weckt. Es ist wie die Elektricität durch Vertheilung. Auch bewährt sich die Wärme als die differenzirende Kraft, und nicht minder zersetzt die Elektricität die Verbindungen, sie in ihre polare Bewegung hineinziehend. Unmittelbar im Moment seines Hervorgehens aus einer Verbindung, im sogenannten statu nascenti, ist der Stoff in seiner Actualität und aufs höchste geneigt, zu wirken und sich zu verbinden. Die Thätigkeit geht der Verbindung vorher, um in dieser zu enden. Alle Thätigkeit ist überhaupt nur Relation des einen Gegensatzes auf den andern; aller Gegenstand ist auch Gegensatz, und das Resultat, in dem die Action ruht, ist die Ausgleichung, die Aufhebung des Gegensatzes in die Einheit.

In der Verbindung sonach sind die Stoffpolaritäten nicht irgendwie noch als solche da, sondern haben ihre einseitige Besonderheit ganz in der Einheit und Totalität aufgehoben. Daher konnte in dem J. W. Ritter'schen Versuch, in dem die Glasröhre, die in ihren beiden Oeffnungen mit den elektrischen Polaritäten in Verbindung gesetzt wird, in der Mitte getheilt und die beiden Hälften nur durch einen Leitungsdraht miteinander verbunden waren, dort das ganze Wasser Wasserstoff, hier Sauerstoff werden.

Man hat die polaren Ur-Stoffe Elemente genannt, indem man sie für einfache ansah, sofern sie nicht mehr zerlegt werden konnten. Aber es ist hier nicht anders als wie mit den einzelnen Farben des Spectrums, und gerade die Zerlegbarkeit ist das Kriterion der Einfachheit und Totalität. Die einfachen totalen Naturkörper sind eben diejenigen, die im chemischen Experiment als Resultate aus den Verbindungen hervorgehen.

Verbrennen ist Verbindung des Sauerstoffs mit dem Körper. Der Verbindung aber geht die Action voraus. Schönlein hat neuerdings nachgewiesen, daß der Sauerstoff sich zuerst actualisirt, dann mit dem Körper sich vergesellschaftet und in Relation gegen ihn setzt, endlich sich mit ihm verbindet, wo denn zugleich mit der Verbindung auch die Action aufgehoben ist. Der actualisirte Sauerstoff, der Sauerstoff in statu nascenti, in der energischen Spannung gegen den Körper ist das Ozon Schönlein's.

Der Sauerstoff ist unter den Stoffen an der Oberfläche das vorzüglich und allgemein die Verbindungen Sollicitirende und Differenzirende, das die Stoffe in stetem Wechsel umtreibt. So ist er auch Agent der Verbrennung, durch ihn wird die Flamme frei. Jede Inflammation setzt Erhitzung des Körpers voraus. Hat diese ihre Akme erreicht, so kommt dem Feuer von innen das Feuer von außen entgegen und entbindet es, die Materie wird selber freies Feuer oder in die Action des Feuers aufgehoben. Sauerstoff ist überhaupt Feuerstoff, wie alle Säure, wogegen die Basis Lichtstoff ist. Uebrigens sind auch die Stoffe, die irdisch das sind, was der Sauerstoff gasig, wie Schwefel, Chlor, Phosphor Agenten der Verbrennung. Metall verbindet sich mit Schwefel unter Feuererscheinung. Das Feuer ist die Action beider ineinander, die in ihrem Ziel und Resultat, der Verbindung, erlöscht.

Indem der ätherische Hintergrund der Materie durch Brechung der ihn bindenden Cohäsion erregt wird, drängt er sich energisch an die Peripherie und setzt sich in Action, d. h. in Differenz. Dies ergab die Elektricität, die aber nur als eine flüchtige, und dazu im Gegensatz gegen die Materie, und daher durch deren Reaction immer wieder machtlos zurücksinkende Wirkung erkannt wurde. Dagegen bemerken wir in einem metallischen Stoff, der weitaus der herrschende im Planeten und das Centrum der planetarischen Natur zu sein scheint (wie er denn auch in den Meteoren constant und bestimmend erscheint —), im Eisen, eine Polarisation, die sich von jener wesentlich unterscheidet. Denn sie ist keineswegs zufällig, und von äußerer und gar mechanischer Einwirkung bedingt, sondern dem Körper selbst inhärent, wenn sie auch in andern Fällen ihm inducirt werden kann und muß. Sie ist ferner nicht flüchtig, sondern bleibend constitutiv. Sie ist nicht abhängig von der Gegenwart des inducirenden Körpers, sondern der Körper ist durch die Induction selbständiges Kraftmagazin. Sie zeigt sich nicht blos in der Peripherie, sondern durch den ganzen Zusammenhang, sodaß bei einem Zerbrechen sie sich sofort in den Theilen wiederholt. Die Inductionsfähigkeit verliert sich bei der Weißglühhitze, bei bedeutender Erhitzung verliert sich jede Polarisation vollständig und dauernd, während die elektrische Polarisation durch Erhitzung selbst gerade hervorgerufen werden kann. Endlich kann nie der eine Pol ohne den andern sein, er ruft ihn nothwendig

hervor, was in der Elektricität keineswegs immer der Fall ist. Man nennt diese Polarisation den Magnetismus, und der Träger desselben ist wie gesagt das Eisen, besonders in einer bestimmten, durch den Sauerstoff actualisirten Form, als Eisenoxydoxyd. Denn der Sauerstoff ist selber magnetisch.

Allein wenn dieses Mineral auch in seiner Isolation von dem Ganzen sich permanent magnetisch zeigt, so dagegen zeigt sich weit mehr noch der Planet in der wesentlichen Gesammtheit seiner Stoffe als Ein großer Magnet. Der Magnetismus ist Gesammtaction des Planeten, ja er ist die eigenthümliche planetare Action selbst. Der Magnetismus ist nur eine höhere Schwere; er ist eigentlich die innere Schwere, der Geist des Planeten und seiner materialisirenden Kräfte. Er steht zu dem materiellen Zusammenhang nicht feindlich, sondern er drückt ihn nur geistig aus, er gründet, richtet und beseelt ihn. Daher ist seine eigenthümliche Wirkung Condensation. Dies bewies Guillamin, der einen Eisenstab durch ein Gewicht am Ende nach unten bog und ihn darauf magnetisirte, wonach er sofort sich gerade stellte und so blieb, solange der magnetische Zustand währte. Das Product seiner Polaritäten ist ebenso nicht Lichtfeuer wie der elektrischen, sondern kaltes Licht. Der Magnetismus ist das Princip der Kälte, folglich der Fixation und Formation, und steht daher im Gegensatz zur Sonne, zu ihrer Wärme und zur Elektricität. Dennoch ist er auch dasselbe, was die Elektricität ist, nur in einem entgegengesetzten Verhältniß. Daher wirken auch beide aufeinander, und erregen sich gegenseitig.

Es liegt nahe zu vermuthen, daß auch die Krystallisationskraft identisch mit dem Magnetismus sei. Die Kälte in der That, die das Flüssige fixirt, muß, indem sie zur Formation des Krystalls fortschreitet, zugleich polarisch wirken. Denn die Bildung eines Krystalls aus der Flüssigkeitskugel durch die Wirkung der Kälte (jede Flüssigkeit, sich selbst überlassen, formirt sich zur Kugel) setzt nothwendig voraus, daß die Actionspunkte aus dem Mittelpunkt an die Enden der Achse gesetzt werden; sowie dies geschehen, entwickeln sich neue Differenzen, und von diesem System innerer Differenzirungen aus wird der Zusammenhang und die Ordnung der Kanten bestimmt. Nach Glocker bilden sich zuerst Ecken und Kanten, darauf Flächen. Die Ecken bezeichnen die Polpunkte, die Kanten ihre Spannungen und Wege, und die Flächen, die von

den Kanten aus durch Seitenwirkung entstehen, die Ausgleichung. Es ist merkwürdig, daß die Krystallisation ebenso durch Erschütterung befördert wird wie die Magnetisirung eines Stahlstabes. In der Krystallisation wird der Magnetismus oder die Kälte gebunden, wie in der Auflösung die Wärme. Die Kälte ist eine polarische Kraft, und ebenso die Wärme. Denn die Wärme ist an sich nur die Spannung der elektrischen Pole oder des activen Aethers in der Materie gegen dieselbe. Die Natur des Magnetismus ist Kälte, die der Elektricität Wärme. Jener entspricht dem Licht in der Sonne, diese dem Feuer derselben. Das Licht der Sonne wirkt einseitig an den Polen, das Feuer derselben am Aequator. Daher dort Magnetismus, hier die Fülle der elektrischen Erscheinungen. Denn die Sonne ist es, die den Magnetismus weckt. Und wie das Licht gestaltend wirkt, so auch der Magnetismus.

Sechstes Kapitel.

Naturphilosophie. — Dritter Theil: Geologie.

Wir haben gesehen, wie der erste Zustand des Planeten der flüssige, also der der Form nach indifferente war. Es liegt aber durchaus in der Consequenz unserer Principien, anzunehmen, daß die Differenzirung und Entwickelung im Planeten von einer Materie ausgegangen sei, die nicht nur der Form, sondern auch dem Wesen der Qualität nach indifferent war. Diese nicht nur der Form, sondern auch der Qualität nach indifferente Materie kann aber nur Wasser sein. Wasser ist die Materie schlechthin und allgemein. Aus dem Wasser entwickeln sich sowol alle differenten Stoffe des Planeten, als aus ihm die Erdveste sich bildet, und andererseits die Atmosphäre hervorgeht. Jenes Urwasser oder Urmeer ist aber nicht für identisch zu achten mit dem Wasser, das gegenwärtig den Planeten umflutet und durchströmt. Dieses Wasser ist bereits das seine Potenz erschöpft habende, und gleicht dem Subject im Satze, das dem Prädicat gegenüber als dem Inhalt die bloße abstracte Form ist, während jenes mit dem Subject des Satzes, der Identität, zu vergleichen ist, das in der Form zugleich allen Inhalt noch in sich hat und dieser an sich ist. In diesem Urwasser entwickeln sich also in ihren besondern Stoffdifferenzen einerseits die Erdveste, andererseits die Atmosphäre. Wie jeder individuelle Körper und Stoff seine Atmosphäre hat, in der er seine ganze Natur in einer thätigen Form auslegt, so hat sie auch der Planet als Ganzes, und wenn diese Atmosphäre die Allgemeinheit des planetarischen Wesens in sich darstellt, sofern sie jene actuose Einheit der durchaus allgemeinen

Stoffgegensätze Sauerstoff und Stickstoff ist, so doch nimmt sie auch die Atmosphären der individuellen Körper und Stoffe in sich auf, und ist, was dort fix ist, in einem ganzen Complex flüchtig. In der Atmosphäre geht der Planet aus seiner abgeschlossenen Individualität heraus, die Atmosphäre ist das Organ, in dem er sowol auf andere wirkt als anderer Wirkung in sich aufnimmt, das allgemeine Agens und Sensorium des Planeten. So wie aus der Substanz, welche Wille ist, die Action hervorgeht, welche eine Aufschließung und Beziehung gegen anderes enthält, und in der die Substanz sich und ihre Natur und Vermögenheit nur in einer thätigen Form auslegt, so geht aus dem Körper hervor die Luft, die Atmosphäre. Indeß bleibt das Wasser als Medium der Elemente sowol wie der irdigen Stoffe unter sich zurück, indem es diese gegen die Luft sowol wie gegeneinander aufschließt, dadurch nämlich, daß es durch Auflösung und Erweichung ihre Cohäsion löst, ohne daß es doch die Stoffe alterirt. Denn es ist schlechthin allgemein ohne alle differente Qualität.

Die Säuren und Basen sind nur Stufenbildungen und Individualisationen des allgemeinen Gegensatzes, dessen Einheit und Totalität, dessen Substanz das Wasser ist. Die Salze sind Individualisationen des Wassers selbst; sie sind das individuell different, was das Wasser allgemein indifferent ist. Der Erdkörper besteht aus Säuren, Basen und Salzen. Die eigentliche Natur des Planeten ist Basis und deren Radical, denn Basis ist Licht- und Kältestoff; aus Basen und deren Radicalen, aus Metalloxyden und Metallen besteht der Kern des Planeten. Gegen die Oberfläche gesellt sich hinzu die Säure, Schwefel, Chlor, Phosphor — an der Oberfläche erscheint als Resultat das Salz. Aber hier tritt der Sauerstoff der Luft, die Luftsäure als die wirksamste aller Säuren in Thätigkeit, und setzt fortwährend die Verbindungen auseinander, um neue zu bilden oder einzuleiten.

Indem sich nun in dem wässerigen Medium die einzelnen Stoffdifferenzen entwickeln, erhebt sich vor allem der Magnetismus, um als Krystallisationskraft sie zu figiren und zu formiren. Es beginnt also die Scheidung von Flüssigem und Festem. Die Veste hebt sich über das Wasser empor, das Wasser füllt ihre innern Höhlen und Poren, und die Tiefen, die sich zwischen sie setzen. Die Ordnung des Festlandes, die besondere Gestaltung der über das Wasser sich

erhebenden Masse der Oberfläche, ist ursprünglich durch das Bildungsgesetz der Erde bestimmt. Allein die reinen Züge desselben werden durch zufällige Einwirkungen alterirt und getrübt. Denn hier wirkt eine Complication der Umstände und eine Menge willkürlicher Gewalten, welche die reine Durchbildung des Gesetzes stören. Die magnetische Kraft zeigt sich jedoch im allgemeinen hier ebenso sehr als richtend, im Ganzen ordnend, wie in der Structur und Form des Einzelnen gestaltend. So hat jedes Gebirge in der Regel seiner innern Substanz entsprechend eine bestimmte Form und Gestalt.

In der Veste der Oberfläche geben sich zwei Gegensätze zu erkennen, Höhen und Thäler. Diese sind gleichsam der versteinerte Puls der Erde. Sie deuten auf einen innern Rhythmus in der Bildung hin, der sich in Diastole und Systole, in Expansion und Contraction bewegte, jene convexe, diese concave Flächen bildend. Am kräftigsten wirkten diese Bewegungen am Aequator, wo sich neben den größten Höhen die größten Tiefen finden. Und noch gegenwärtig wirken sie partiell fort, wie überhaupt nach der Bildung partiell fortwirkt, was in der Bildung selbst total und concentrirt wirkte. Skandinavien, die indischen Inseln, manche Theile Amerikas, z. B. der Küstenstrich am Mexicanischen Meerbusen, die Küste von Florida, Alabama, Louisiana, von Südamerika die ganze Andeskette mit den benachbarten Inseln sind in der Erhebung begriffen, während die Ostküste von Grönland sinkt. Die Insel Candia hat sich am Westende um circa 25 Fuß erhoben, am Ostende um ebenso viel gesenkt. Die vulkanischen Potenzen schließen sich den expansiven Bewegungen unmittelbar an, und mögen so auch diesen assistiren. Sie entwickeln sich vorzugsweise im Schose der erhobenen Masse, und bringen so bis in die höchsten Höhen hinauf. Aber daß sie allein die ganze Hebung hervorbrächten, ist doch wol nicht wahrscheinlich. Bei der Thalbildung umgekehrt mögen auch mechanische Factoren wie Auswaschungen durch Stromgewalten, Abschleifungen durch Gletscher u. s. w. in Betracht kommen. Aber das Alles sind jedenfalls nur secundäre Ursachen während die primäre in der Bildungskraft der Erde selbst zu suchen ist. Diese wirkt denn auch nothwendig systematisch, und bezeichnet sich so durch ihre Wirkungen. Selten sind einzelne Höhen, in der Regel bilden die Hebungsmassen concentrische Gruppen, häufiger noch symmetrische Ketten, Reihen paralleler, durch schmale Thäler getrennter Kämme, wobei die höchsten

Gipfel in der Mitte liegen, und von da die Höhen nach beiden Seiten sich senken, bis sie in sanften Undulationen in der Ebene verlaufen. Von den einzelnen Reihen gehen wieder Zweige ab, durch die sie sich netzförmig verweben, sodaß überall der systematische Charakter, die Einheit in der Gliederung gewahrt ist.

Das ganze Festland der Oberfläche ist eigentlich das Urgebirge, und das Becken des Meeres das Urthal. Dieser Gegensatz ist es, der sich in dem Festland eigentlich nur wiederholt, in dessen Gebirgen und Thälern, die wieder ihre Bewässerung in den Flüssen haben. Die Uebergewalt der contractiven Kraft in der Erdbildung zeigt der Umfang des Meers, das fast drei Viertheile der Oberfläche bedeckt. Die expansive Kraft hat ihr Maximum auf der nördlichen Hemisphäre; das Festland ist dort ungefähr dreimal mächtiger als in der südlichen. Am Nordpol ist die eigentliche Basis des Festlandes, hier legt es sich mächtig in die Breite aus. Dagegen nach Süden läuft es keilförmig zu, und schiebt sich in das Meer hinein, ohne mit einer beträchtlichen Masse den Aequator zu überschreiten. Die keilförmigen Ausläufe schließen mit schroffen Vorgebirgen ab. Um diese gruppiren sich Inseln, ein schwaches, zerstreutes und vereinzeltes Nachwirken der Kraft, die es nicht mehr zu großen gesammelten Wirkungen bringen kann, anzeigend. Nur Australien macht hier eine Ausnahme. Die schon in der Inselbildung begriffene Kraft hat sich hier noch einmal gesammelt, Australien ist eine Insel, deren inneres Wachsthum zur Größe eines Welttheils fortgeschritten ist. Seine ganze Gestalt und Lage zeigt, daß es seiner ursprünglichen Anlage nach nur Insel ist. So ist auch seine Größe fast zehnmal geringer als Asien-Europa.

Das Wasser schließt nicht nur den Stoff erst zur Bildsamkeit auf, sondern geht auch selbst in die Bildung ein und wird in ihr gebunden, wie Wärme gebunden wird. Ohne Wasser kann keine Gestalt bestehen, denn das Wasser verbindet erst die bildende Kraft mit dem zu bildenden Stoff. Wenn daher von der Wärme das Wasser verdampft, so zerfällt das Gebilde, das Wasser von außen löst den Zusammenhang vollends auf, es verfällt der Schwere, die es in indifferenter Juxtaposition ablagert, andererseits der chemischen Wirkung, die ihren vorzüglichen Agenten in der Luft hat. Während also so die Wärme und das Wasser das schon Gebildete und Figirte auflösen und damit der chemischen Wirkung exponiren, so sind doch

ihre und die chemischen Kräfte nicht als solche zu betrachten, die in der Genesis der Dinge erst nur der magnetischen Kraft nachfolgen, sondern sie werden sich auch selbständig von dieser äußern, und ihrer Thätigkeit entgegenwirken, sie werden sich also zugleich mit der magnetischen regen, und nicht erst deren Auswirkung abwarten.

Sie bereiten nun zugleich aber den Boden für die organische Kraft, und wenn sie der krystallinischen Bildung entgegenwirken, wie diese ihnen, wenn also sie dem Magnetismus, dieser ihnen feindlich ist, so ist derselbe viel mehr und recht eigentlich feindlich der organischen Kraft. Das ist der wahre große naturgeschichtliche Kampf, der Kampf zwischen der planetaren und der solaren Kraft, dem Princip der Krystallisation und Versteinerung und dem Princip der Organisation. Das Buch der Erde weist auf jedem Blatt die Spuren dieses Kampfes nach. Da finden wir die mächtigen Lager der Steinkohlen, eine ganze Flora, die die Form des Steins angenommen hat, und zwar je größern oder längern Einflüssen sie eben unterlagen, um so mehr dem Charakter und der Structur eines wahren Gesteins sich annähert, ja als Anthracit, als Diamant ihren organischen Ursprung in keiner Weise errathen läßt. Im Norden von Afrika haben wir versteinerte Wälder; und die Schichten des Gesteins hüllen in ihrem Innern tausend Gestalten zu Stein gewordener petrificirter organischer Wesen ein. Wo aber der Krystallisationsproceß in voller Eigenkraft durchdringt, da finden wir über zu Stein gewordenen Welten und Weltstücken gelagert krystallinisches Gestein und schließen, daß entweder (nach Steffens) der Krystallisationsproceß das Product des organischen völlig vernichtet, gleich als wolle er in einem unbegreiflichen Hasse alle Spuren seiner einstigen Niederlage, die doch zugleich eben Denkmäler seines Siegs gewesen wären, vertilgen, oder als ein Fremdes, Widerstrebendes doch hinausgeworfen habe. Ueberall sucht diese Kraft noch die Wirkungen der organischen, und weiter unterwärts diejenigen der blos schichtenden Schwere zu durchbrechen, zu überwinden und sich zu unterwerfen. Und dies nicht nur in Bezug auf die innere Structur des Gesteins, sondern auch in dem Zusammenhang der Schichten und den äußern Formen der Massen. Denn es ist wol unverkennbar, daß die eigenthümliche sich mannichfach, aber regelmäßig durchkreuzende oder auch in regelmäßigen Wellenlinien streichende

Lagerung mancher Gesteinsschichten nicht aus mechanischen Momenten erklärt werden kann, sondern als Ursache eine typische Kraft verlangt, die hier allein in der magnetischen Bildungskraft der Erde gefunden werden kann.

Die alten Aegypter nannten das Eisen des Typhon Knochen, d. h. die Kernsubstanz des Planeten — den Magnet, das magnetische Eisen, Knochen des Horus, d. h. Kernsubstanz des von der solaren Kraft imprägnirten und actualisirten Planeten. Die Sonne inducirt dem Planeten den Magnetismus, mit ihr beginnt er sich zu regen, beginnt die Erde sich zu gestalten.

Es regte sich also die krystallisirende Kraft; ihre Producte waren an der Oberfläche die Granite, Gneise, Glimmerschiefer, Serpentine, der feste Grundstock, an den sich die Producte des chemischen Processes anlegen. Das Metall, das in die flüssige Mischung aufgenommen war, scheidet sich bei der Krystallisation, wie das Salz aus dem gefrierenden Meerwasser, aus, und bildet im Gestein Adern und Gänge. Nach Fox folgen die Metallgänge der Richtung der magnetischen Meridiane: die Metalladern sind die Lebensgänge, die von dem metallischen Innern nach der Oberfläche gehen. Die Gesteine haben nicht nur Wasser in ihre Constitution aufgenommen, sondern werden auch von freiem Wasser durchdrungen. Fast keine Felsart ist trocken, fast alle zeigen sich beim Zerschlagen auf der Bruchstelle feucht. In manchen, z. B. Basalten, ist das Wasser sogar in innere Hohlräume eingeschlossen, sodaß es beim Zerschlagen umherspritzt. So findet sich auch in allen Klüften, Spalten und Rissen Wasser. Dieses enthält die Substanz seines Gesteins in mehr oder weniger starker Auflösung. Daher ist das Wachsen der Gesteine zu begreifen. Denn man hat beobachtet, daß Höhlungen, die man in Felsen anbrachte, je nach der Weiche oder Härte des Gesteins schneller oder langsamer sich von neuem ausfüllten. Zu erwähnen wird noch außerdem sein, daß in den Gesteinen auch mikroskopische Einschlüsse fremder Mineralien gefunden werden, woher wol der Umstand seine Erklärung findet, daß häufig die Analysen der Mineralien nicht mit den Regeln der Chemie vereinbart werden konnten.

Mit dem krystallinischen Proceß tritt nun der calorische und chemische in Wettstreit, der der Schwere wieder die Gewalt über die Stoffe gibt, und sie durch jene einer gleichgültigen Schichtung unter-

wirft. Er ist die andere Seite und Richtung in dem Gesammtproceß des Planeten, und wie in der Krystallisation, so stehen daher auch in ihm alle einzelnen Aeußerungen in systematischem Zusammenhang. Die Frucht aber der Schöpfungen des chemischen Processes ist die organische Welt. Diese hat recht eigentlich ihr Matrix in dem Boden, auf dem sie entstand und zuerst lebte. Der chemische Proceß scheint es nun anfangs nur ganz einseitig versucht zu haben, auf eine solche Weise, daß die einzelnen Unterschiede seiner Bildungen örtlich getrennt und vereinzelt hervortraten. Dies hatte zur Folge, daß auch die organische Welt sich in gleicher Weise örtlich schied. Da aber alle Factoren in höchster Erregung waren, wie es der Bildungsperiode entspricht, so war sowol die Fruchtbarkeit sehr groß, als auch hatte dieser Umstand mittelbar auf das Vorherrschen gewisser organischer Arten bestimmenden Einfluß. Denn zunächst mußte die Energie der chemischen Thätigkeit auch eine größere Wärmeentwickelung zur Folge haben, andererseits war von vornherein der ganze Proceß bedingt durch eine größere Fülle wässeriger Feuchtigkeit, die sowol den Boden theils überflutete, theils durchströmte und in eine schlammige Solution überführte, als auch als Wasserdampf in die Atmosphäre aufstieg. Daher zeigen uns die Denkmäler jener Vorzeit vorzüglich tropischen Gegenden angemessene Organismen, sowie solche, die im Wasser, am Wasser oder in Sümpfen leben. Wie alle Erdarten, so waren auch alle organischen Arten, soweit die Natur der Oberfläche deren fähig war, zu allen Zeiten vorhanden. Aber sie schieden sich örtlich. In dem Kampf nun mit dem mineralogischen Proceß stellten sich ebenso örtlich Siege dieses Processes heraus, wodurch denn die organische Welt in ihrem Mutterboden, in dem aus ihm sich bildenden Gestein begraben wurde. Allein unmittelbar an diese Petrefaction schloß sich wieder eine neue eigenthümliche Evolution des chemisch-organischen Processes an, und so wechselten die Principien und Erscheinungen. Ueber die Zeiten zu bestimmen, scheint nicht angebracht. Denn jedenfalls unsere Zustände nach Abschluß der Entwickelung sind keine Maßstäbe für die Vorzeit und die hohe Gespanntheit, mit der in ihr die verschiedenen Potenzen wirkten. Diese würde vielmehr einen für uns schwer vorstellbar raschen Wechsel annehmbar erscheinen lassen. Und wir machen auch gegenwärtig noch Beobachtungen, die für eine solche Beschleunigung einige Analogie bieten, wo anders die Umstände in günstiger Art sich beisammen

finden. Endlich nun scheint eine allgemeine Revolution, wahrscheinlich eine Ueberflutung eingetreten zu sein, welche in den Erdarten und in den wirkenden Factoren und Potenzen ein solches Gleichmaß zur Folge hatte, wie es die gegenwärtige chemische und organische Constitution der Erdoberfläche verlangt. Die bisherige Geologie unterscheidet nach den Unterschieden des Gesteins und der von ihm eingeschlossenen organischen Welt gemäß ihrer örtlichen Folge sogenannte Formationen, die sie als Bildungen zeitlich einander folgender Perioden bezeichnet. Allein dieses Reihenschema bestätigt die Erfahrung keineswegs, vielmehr sind der Beispiele eine Menge, wo entweder die örtliche Folge eine ganz andere war, oder doch sei es supponirte Mittelglieder sei es obere Lager fehlen. Im erstern Falle hilft sich die Geologie mit einem Umstürzen der Schichten, die fabelhafte vulkanische Kräfte verursacht haben sollen. Außerdem erstrecken sich die Schichten nicht in continuirlicher Reihe über die ganze Erde, sondern treten nur in partiellen Erstreckungen auf, und dieselben Schichten sind in verschieden Gebirgszügen durch weite Zwischenräume getrennt.

Wir kommen jetzt auf den Erdmagnetismus. Man hat versucht, denselben aus dem Galvanismus oder der Thermoelektricität zu erklären, als wenn auch damit nur etwas gewonnen wäre, da man sich über diese beiden ja ganz ebenso im Unklaren befindet. Allein ebenso wenig ist das Vorhandensein eines galvanischen Stroms auf oder in der Erde nachzuweisen, als die der Thermoelektricität wesentliche metallische Leitung und die Löthstelle, oder deren Ersatz, wenn freilich ja ungleiche Erwärmung ausreichend vorhanden ist. In seiner Theorie des Erdmagnetismus hat Gauß nachgewiesen, daß der Herd des Magnetismus unter der Erde sei. Aber wahrscheinlich ist derselbe in großen Tiefen. Denn seine Wirkung ist durchaus unverändert auf hohen Berggipfeln wie in tiefen Bergwerken. Wie im thierischen Körper die belebende und die spannende und normirende Mitte die innerste Mitte einnehmen, und von da ihre Kanäle und ihre Wirkungen aussenden und die Oberfläche beleben und innerviren, so mag es sich auch mit dem Magnetismus verhalten. Verschiedenes deutet darauf hin, daß das Innere der Erde metallisch ist. Cavendish hat mit der Drehwage die Dichtigkeit der Erde auf 5,38 — Baily auf 5,68 bestimmt. Die Massen der Oberfläche aber haben nur die Dichtigkeit von $2^3/_4$. Man schließt daher, daß im Innern Metall

und zwar regulinisches sei. Es ist unverkennbar und durchaus nothwendig, daß in dem innern Zusammenhang des Planeten die eigentlich planetarische Region, die Region des planetarischen Processes, und diejenige des chemischen getrennt seien, jene allem Wechsel entzogen im Innern, diese gegen die Oberfläche, während an der Oberfläche sie sich begegnen und miteinander streiten.

Die Sonne differenzirt erst den planetarischen Aether, sie setzt den Magnetismus in Thätigkeit und irritirt ihn fortwährend. Seine Fluctuationen sind daher wesentlich auch von der Sonne und ihren Processen bedingt, sowie von der Stellung des Planeten zur Sonne. Nach Sabine ist im Perihel die Intensität des Magnetismus am größten. Die Maxima und Minima der Declination durchlaufen eine Periode, die mit der Periode der Sonnenflecken übereinkommt. Auch der Mond hat Einfluß auf den Magnetismus, speciell auf die Declination, soviel zur Beobachtung gelangt. Was den Magnetismus anregt, ist das Licht der Sonne. Die Wärme wirkt dem Magnetismus entgegen. Sie wirkt aber auf ihn und alterirt ihn, und unter dem Einfluß der Temperatur kreist derselbe in einer täglichen Periode seiner Richtung. Eine seculäre Periode, die, sei es mittelbar oder unmittelbar, von kosmischen Processen bedingt ist, ist noch nicht hinreichend untersucht.

Um den Aequator, da, wo die senkrecht auffallenden Sonnenstrahlen die höchste Kraft der Wärme entwickeln, wo ihnen entgegenkommend auch der chemische Proceß des Erdinnern seine höchste Intensität entfaltet, wo in reichster und wildester Fülle das organische Leben sich verbreitet, da ist die Intensität des Magnetismus am geringsten. Am größten ist sie an den eisesstarren Polen. Dort sind seine eigentlichen Erregungspunkte. Die nördliche Halbkugel ist weniger magnetisch thätig als die südliche, weil sie mehr Land, folglich mehr thermischen, elektrischen, chemischen Proceß hat. Und zwar ist die Intensität des Magnetismus in der südlichen Hemisphäre um $1/3$ größer.

Vorübergehende Alterationen der magnetischen Thätigkeit, Unterbrechungen ihres regelmäßigen stetigen Ganges werden durch kosmische wie durch subtellurische Vorgänge bedingt. So ward in derselben Minute stoßweise Störung der Magnetnadel in München sowol wie in Parma beobachtet, als in Griechenland ein Erdbeben stattfand. Revolutionen in der Sonnenatmosphäre, stürmische Wechsel und

große Häufungen der Flecken, mächtige Lichtströme in ihr bringen magnetische Störungen hervor. Diese Störungen verbreiten sich, ganz der Einheit des magnetischen Processes für den ganzen Planeten gemäß, im Moment über die ganze Erdoberfläche, sodaß sie zugleich auf allen Beobachtungsstationen wahrgenommen werden, wenn sie auch nicht überall auf gleiche Weise sich äußern oder den gleichen Verlauf haben. Denn der Magnetismus, so sehr er eine allgemeine Thätigkeit des Planeten ist, wird sich doch im besondern verschieden gliedern, und in verschiedenen Theilen des Planeten dessen materieller Constitution gemäß eine verschiedene Constitution haben. Die Größe der Wirkungen einer störenden Ursache nimmt natürlich in gleichem Verhältniß mit der Intensität zu oder ab, nimmt also zu gegen die Pole, ab gegen den Aequator, und ist in der Aequatorialzone am geringsten.

Die Nord- und Südlichter scheinen ein magnetisches Gewitter zu sein. Faraday zeigte die Lichtentwickelung an den magnetischen Polen. Das Licht der Polarlichter hat weder calorische noch mechanische Effecte, auch sind sie nicht von dem mindesten Geräusch begleitet. Sie sind also ein Spectralphänomen, das nicht die mindeste materielle Realität hat. Es ist ein Spiel des Aethers auf der Oberfläche der Materie, eine freie Bewegung in der leichten Luft. Hier ist keine feindliche Spannung, keine Concentration und gewaltsame Reaction des sich entbindenden Aether-Actus (im Blitz), keine Erregtheit des chemischen Processes, keine Vermittelung in diesem; sondern ganz in Einheit mit der Materie, wie ein gefälliges Spiel in ihr vollzieht es sich. Die Materie wird hier selbst Geist (Licht) und geistig thätig. So nun in die obern Regionen der Atmosphäre hinauswirkend, regt er dort leichte Dunstcondensationen an, und diese, die leichten und hochstreichenden Wolkenflocken, die sogenannten Federwolken, sind die Träger seines Spiels. Sie werden das Magazin der magnetischen Polarisationen, und in ihnen gleichen sich dieselben aus. Diese Ausgleichung, diese Aufhebung in der Einheit ergibt Licht, aber kaltes Licht. Es zeigen die Nordlichter an die beginnende erhöhte Einwirkung des Magnetismus und der Kälte, deren Energie jener ist, auf die Atmosphäre. Daher haben die Nord- (oder Süd-) Lichter in der Regel Kälte im Gefolge. Auch große Differenzen in der Atmosphäre, Unwetter und Stürme treten ein. Nach Fritz trifft das Maximum der Nordlichter mit dem Maximum der Sonnen-

flecken zusammen; denn auch in jenen hat man eine gewisse Periodicität bemerken wollen. Sicher ist wenigstens, daß mit der Häufung der Flecken auch diese Lichter zunehmen. Ebenso zeigen sie sich in Begleitung von Sternschnuppenschwärmen.

Zuerst erscheint am Horizont ein Kreissegment von hellstem Schein, an das sich später Strahlenbündel von intensivstem Glanze anschließen. Ein wunderbares Licht- und Farbenspiel entsteht nun, Strahlen von hellstem Licht gehen auf, schießen mit lebhaftester Geschwindigkeit hin und wieder, spielen in allen Farben, erlöschen, um andern wieder Raum zu geben, und so geht das Spiel fort, bis Licht und Bewegung matter werden, und endlich oft erst nach mehrern Stunden das Phänomen in das allgemeine Dunkel zerfließt. Die Brennpunkte, nach denen die Strahlen convergiren, sind die magnetischen Pole, und die Magnetnadel zeigt während des Vorgangs heftige Bewegungen. Nordlichter und Südlichter erscheinen zu gleicher Zeit, anzuzeigen, daß der ganze Planet dabei thätig ist. Nordlichter sind in der Regel roth, Südlichter bläulich, auch in der Farbe den Gegensatz des herrschenden Polortes ausdrückend. Die Federwolken liegen in der Richtung des magnetischen Meridians. Ueber den magnetischen Charakter des Phänomens kann somit kein Zweifel walten. Oft fällt Hagel infolge der plötzlich in den Wasserdunst der höchsten Regionen hineinbrechenden Kälte. Loomis hat gezeigt, daß die Polarlichter in den tropischen Gegenden fast unbekannt seien. In Havana wurden in einem Jahrhundert nur sechs gesehen. Vom Aequator aufwärts bis zum 62. Grade vermehrt sich die Zahl in beträchtlicher Steigerung. Man findet im 40. Breitegrade circa 10, im 42. circa 20, im 45. circa 40, im 50. circa 80 im Jahr, zwischen dem 50. und 62. Grad sieht man sie fast jede Nacht. Diese Zunahme ist jedoch verschieden an verschiedenen Orten.

Wie an oder über der Oberfläche das Agens aller chemischen Differenzirungen und Bewegungen der Sauerstoff ist, so unter der Erde der Schwefel. Diese universelle Rolle des Schwefels tritt offen zu Tage an den Oeffnungen, die sich der chemische Proceß des Erdinnern nach der Oberfläche gebrochen hat. In keinem vulkanischen Ausbruch fehlen Sublimationen des Schwefels, und vor allem noch schweflige und schwefelsaure Gase; die ausgeworfenen Massen sind zum großen Theil Verbindungen von Radicalen mit Schwefel, mit Schwefel verbrannte Metalle. Aus vulkanischem Boden

steigen ununterbrochen z. B. in den Anden schweflige Dämpfe auf. Man hat eine große Zahl erloschener Krater, denen man den significanten Namen der Schwefelgruben oder Solfataren gegeben hat, weil ihnen fortwährend schwefelsaure Dämpfe entströmen. Schwefel verbindet sich mit Metallen unter Flammenerscheinungen; die Verbindung ist eine vollständige Verbrennung. Auch in den Meteorsteinen spielt der Schwefel eine bedeutende Rolle, und es erscheint wahrscheinlich, daß die Erhitzung derselben von der Verbindung des Schwefels mit den Metallen herrührt.

Auch das in allen chemischen Processen so bedeutsame Wasser fehlt im Erdinnern nicht. Den Tiefen und Thälern der Oberfläche entsprechen im Innern die Höhlen; dem äußern Meer ein inneres. Von vornherein scheint es unwahrscheinlich, daß das ganze Wasser oder die größte Menge desselben auf die zu dem ganzen Körper des Planeten doch verschwindend geringen Meeresbecken und Flußbetten der Oberfläche beschränkt sein sollte. Allein verschiedene Thatsachen deuten auf ein Meer im Erdinnern in Hohlräumen desselben. Solche Höhlen, die sich an der Oberfläche öffnen, zeigen oft incommensurable Tiefen und das Rauschen der Wasserfälle tönt von unten dumpf an das Ohr des Wanderers hinauf. Andere im Erdinnern verborgene Höhlen zeigt oft das Abweichen des Bleilothes an. Noch kürzlich wich in der Schweiz (ich erinnere mich eben nicht, wo) plötzlich der Boden, und es bildete sich ein See von bedeutender Tiefe. Bei einem Erdbeben bricht aus den Spalten oft Wasser und Schlamm, die voll sind von Wasserthieren. Bei vulkanischen Ausbrüchen zeigen sich stets große Mengen von Wasserdämpfen. Im Caspischen Meer, bekanntlich einem Binnensee, in dem die Zufuhr durch Flüsse und atmosphärische Niederschläge fast doppelt so viel beträgt als die Verdunstung, läßt sich die gleiche Erhaltung des Niveau nur durch einen Abfluß von unten erklären. Bohrversuche haben in verschiedenen Tiefen rasch fließendes Wasser entdeckt. In dem Tertialbecken von Perpignan und der Kreide von Paris gibt es nach Buckland unterirdische Ströme, die einen ungeheuern Druck nach oben ausüben. Es ist überhaupt der Kreisumlauf der Erdgewässer nicht zwischen Flüssen, Meer und Atmosphäre beschränkt; der Kreislauf zwischen Luft und Wasser ist völlig secundär. Der wahre Bronn alles Wassers der Oberfläche muß im Innern sein. In den Quellen der Flüsse dringt es an die Oberfläche, ergießt aus

den Flüssen sich ins Meer, und aus dem Meer strömt es wieder zurück in die Brunnen der Tiefe, die unterirdischen Wasserbehälter. Hier in der Tiefe ist die wahre regierende Mitte, das Herz der Circulation. Wie tief sich dieses Meer des Erdinnern erstrecke, ist natürlich nicht zu bestimmen. So viel scheint jedoch anzunehmen zu sein, daß seine Grenzen nicht weiter gehen, als die Grenzen der chemischen Region. Das Wasser ist das Medium alles Wechsels der Qualität und Gestalt. Der Quelle des Magnetismus geziemt es, der Region des Wechsels entzogen zu sein.

Unter den neuen Physikern war es zuerst Gay-Lussac, der das Erdbeben auf chemische Vorgänge zurückführte. Ohne Zweifel liegen ihm auf diesem Wege producirte unterirdische Explosionen, plötzliche gewaltige Dampfentwickelungen zu Grunde, die zu dem Raum, in dem sie geschehen, nicht in Verhältniß sind, und nun nach oben und nach den Seiten ihre Spann- und Stoßkräfte ausüben. Dabei mögen denn auch im Innern Klüfte gerissen, große Erdstürze veranlaßt werden, deren mechanische Gewalt die Erschütterung an die Oberfläche trägt, oder verstärkt und modificirt. Diese Klüfte, in denen sich nun die Dämpfe der Oberfläche zudrängen, erklären auch die Hebungen, andererseits die Erdstürze die vielleicht noch häufigern Senkungen. Der Schauplatz nämlich dieser Vorgänge müssen die innern Höhlen der Erde sein. Diese stehen ohne Zweifel miteinander wie in ihnen die chemischen Evolutionen in einem continuirlichen Zusammenhang. Daher erklärt sich, wie z. B. beim Erdbeben von Lissabon die schweizer Seen und die Meere der schwedischen Küste heftig bewegt wurden, an den östlichen Antillen aber um Martinique, Antigua und Barbados die Flut plötzlich, statt wie sonst 28 Zoll, 20 Fuß stieg. Und ebenso ist hier von Bedeutung, was Humboldt im vierten Band des „Kosmos" von solchen Fällen zusammengestellt, die, örtlich verschieden, doch in der Zeit zusammenfielen oder sich aufs nächste folgten. Auch in diesem Theil seines Processes bewährt der Planet die Einheit und Totalität seiner Actionen. Der Herd der Erdbeben ist in der Regel im Meer, weil hier die Eingänge sind zu den Werkstätten Vulcan's, d. h. zu den Höhlen des Erdinnern. In diesen scheint zuerst eine Leere zu entstehen, daher anfangs das Wasser sich zurückzieht, wie aufgeschlungen, um dann in mächtigem Schwall wieder einzufallen.

Wie alles in Wechselwirkung steht, nichts isolirt ist, so auch der chemische Proceß des Erdinnern mit dem Agens aller Processe der Oberfläche, die Atmosphäre. Wie der Magnetismus seine Wirkungen in die Atmosphäre projicirt, so auch der chemische Proceß des Erdinnern. Daher künden sich Erdbeben schon vorher an in der Atmosphäre durch trockene Nebel, starke Dunstschwängerung, unheimliche Schwüle, Schwere und Todtenstille, tiefen Stand des Barometers, anhaltende Dürre. Aber auch kosmische Einflüsse machen sich geltend. Alexander Perrey hat über den Einfluß des Mondes Beobachtungen aus einem Zeitraum von 50 Jahren bekannt gemacht. Danach haben die Erdbeben zwei Maxima, die auf die Syzygien, und zwei Minima, die auf die Quadraturen fallen. Die vulkanischen Ausbrüche des Vesuv fand Palmieri in einer Verbindung stehend mit den Mondphasen. Der Mond, selbst vollendete Starrheit, scheint so wie ein Pol auf den andern auf das Flüssige anregend und spannend zu wirken; daher, weil im Flüssigen sich alle Processe vollziehen, alle Processe eben auf ihre Akme zu führen. Schließlich will Kluge gefunden haben, daß die Maxima der Erdbeben und vulkanischen Ausbrüche mit den Maxima der Sonnenflecken stimmen. Denn die Sonnenflecken sind ohne Zweifel der planetare und chemische Proceß in der Sonne, dessen Fluten auch auf den entsprechenden Proceß im Planeten erregend wirken muß. Auch die Jahreszeiten, d. h. die Stellungen des Planeten zur Sonne, sind von Bedeutung. In den tropischen Gegenden treten die Erdbeben vorzüglich zur Zeit der Nachtgleichen ein.

Die Vulkane sind die Oeffnungen des chemischen Processes im Erdinnern an der Oberfläche. Sie bauen sich zu Höhen auf durch Aufhäufen der vulkanischen Auswurfstoffe um die Oeffnung. Insofern hier nun die Dämpfe einen Ausweg finden, sind die Vulkane als „Sicherheitsventile“ der Erde bezeichnet worden. Schon Strabo bemerkt das, indem er anführt, daß, wenn aus der lavaergießenden Spalte auf Euböa ein Ausbruch erfolgt sei, das Erdbeben aufhöre. Als, wie Humboldt in den „Ansichten“ erzählt, der Vulkan von Porto 1797 sein drei Monate währendes Speien einstellte, fand 60 Meilen davon das große Erdbeben von Riobomba statt. Ohne Zweifel nahmen die Dämpfe und flüssigen Massen einen andern Weg, in dem sie eingeengt wurden und nun reagirten. Humboldt hat im Krater des Vesuv den Vorgang beobachtet. In den Tiefen

der einzelnen Oeffnungen sah er ein Pulsiren, Heben und Zurücksinken der flüssigen Massen. Die wässerigen und schweflichten Dämpfe hoben die glühende flüssige Masse und diese sank wieder zurück, wenn die Dämpfe ausgelassen waren. Ist die Gas- und Dampfentwickelung zu gewaltig, und tritt mit einem plötzlichen Effect auf, so hebt sie die ganze flüssige Masse, und nimmt in ihrer plötzlichen Entbindung einen Theil, ihn zerstäubend, mit sich in die Höhe, von der er als Aschenregen herabfällt, während die Dämpfe sich zur schwarzen blitzezuckenden Gewitterwolke sammeln — der andere Theil, über den Rand des Kraters durch die Spannung der Dämpfe gehoben, fließt als Lava ab. In dem Strömen dieser geschmolzenen Masse zeigt sich die Wärme deutlich auch als örtlich fortbewegende Kraft, als welche sie auch die Meeres- und Luftströmungen verursacht. Poulett Scrope beobachtete 1819 einen Lavastrom, der schon neun Monate vorher ausgetrieben war, also von keiner vis a tergo bewegt werden konnte, und doch täglich eine Elle fortschritt.

Im ganzen zählen wir 270 thätige Vulkane, von denen 190 an der Küste und auf den Inseln des Stillen Meeres liegen. Vorherrschend liegen überhaupt die Vulkane an den Küsten und im Meer, aus dem sie als Inseln hervorsteigen — augenscheinlich aus demselben Grunde, aus dem auch die Erdbeben ihren Herd im Meere haben. Man unterscheidet Reihen- und Centralvulkane, und diese bestimmten Typen deuten darauf hin, daß auch in ihrer Bildung die Natur nach einem innern Gesetze verfährt.

Wie das außerhalb des chemischen Processes sich bewegende Meer des Erdinnern, an die Oberfläche dringend, die Quellen der Flüsse, oder, die mineralischen Substanzen, die es auf seinem Wege findet, auflösend, die Mineralquellen, die sich wol von dem innern Gegenwirken ihrer chemischen Gehalte um etwas erwärmen, bildet, so dagegen bildet das mit dem chemischen Proceß sich berührende, im innern Feuer erhitzte Wasser die Thermen. Daher finden sich die Thermen besonders in der Nähe erloschener oder noch spielender Vulkane oder vulkanischer Oeffnungen, und ebenso haben sich dieselben häufig bei Erdbeben bis zur Kochhitze erhitzt.

Wir haben bereits gesehen, wie das Meer und Wasser der Oberfläche nur ein Theil des planetaren Gewässers ist, der vielmehr

seinen Bronn, aus dem er sich speist und regulirt, in dem Gewässer des Erdinnern hat. Dieses unmittelbar aus den Stätten Vulcan's empordringend, mag auch wol durch die ihm dort gewordene constante Wärme auch die Atmosphäre erwärmen, und so als Träger und Vermittler der innern Erdwärme die Wirkung der Sonne einigermaßen ersetzen. Die Nordpolexpeditionen scheinen immer mehr die alten Sagen zu bestätigen, die von einem grünenden Eiland reden, das den geographischen Nordpol umgebe. Denn in einer bestimmten höchsten Breite bringen dort auffallenderweise alle nördlichen Winde ein Steigen der Temperatur hervor, während südliche ein Sinken veranlassen. Auch erzählen Reisende, wenn die südlichen Straßen von Eis starren, nach Norden noch offenes Wasser oder ein großes Eisschollen treibendes Meer gesehen zu haben. Und Maury berichtet nach den Beobachtungen des Kapitäns Rogers, daß in dem offenen Wasser im nördlichen Eismeer oben wärmeres, in der Mitte kaltes, sehr warmes aber schweres Wasser am Grunde gefunden ward.

Das Meer der Oberfläche ist gesalzen. Der Hauptgehalt ist Kochsalz, Chlornatrium, circa 3½ Pfund auf 100 Pfund Wasser, außerdem Chlormagnesium, schwefelsaure Magnesia und schwefelsaurer Kalk, kohlensaure Magnesia und kohlensaurer Kalk, — in mehr zufälligen und unbedeutenden Proportionen Chlorcalcium, schwefelsaures Natron, salzsaure Thonerde, und einige Basen und Radicale wie Jod, Brom, Eisenoxyd, Ammoniak. Maury in seinen Werk über die Geographie des Meeres, einem Buch, das sich durch seine Unbefangenheit und seinen Geist vor vielen andern auch berühmtern vortheilhaft auszeichnet, hat die Ansicht widerlegt, wonach der Salzgehalt des Meeres von den die Bestandtheile des Gesteins ihrer Bette auflösenden Flüssen herrühren sollte. Das Meer ist salzig an sich. Sein Salzgehalt ist constant, und wie das Verhältniß der Stoffe in der Luft ein constantes ist, und in diesem Verhältniß die Individualität der Luft sich fixirt, so ist auch seine Salzigkeit die Individualität des Meeres. Das Meer ist das der Sonne exponirte Wasser. Im Licht sehen wir sich die Bestandtheile des Kochsalzes lebhaft verbinden; das Chlor ist ausnehmend empfindlich gegen Licht. Mehr fanden wir, daß Salz ganz dasselbe irdisch sei, was das Licht oder Lichtfeuer himmlisch ist. Das Licht erweckt in dem Wasser

die salzige Qualität. „Das Licht bescheint das Meer", sagt Oken, „und es ist gesalzen."

In dem Flüssigen und Beweglichen erwecken die Differenzen der Wärme und der Kälte Bewegungen, indem sie ihre Ausgleichung suchen; sie sind in diesen Bewegungen selbst die bewegenden Kräfte. Daher die Meeresströmungen. Im Atlantischen Ocean haben wir den warmen Golfstrom, dem das westliche Europa die Steigung der Isothermen, die feuchte befruchtende Wärme verdankt. Er kommt aus dem Golf von Mexico, und endet in den arktischen Meeren. Seine Geschwindigkeit ist reißend, seine größte Tiefe 200 Faden, seine größte Breite 75 Meilen. Er fließt bergan, ein Beweis, daß er nicht der Schwere, sondern einem selbständigen Trieb der Bewegung folgt. Denn seine Wärme bewegt ihn. Sein Salzgehalt ist bedeutend, von ihm hat er die tief indigoblaue Farbe. Durch seine innere Gespanntheit und Intensität vermöge der Wärme, die ihn inspirirt, und vermöge seiner concentrirten Salzigkeit vermischt er sich nicht mit dem kalten und leichtflüssigen Wasser, das ihn wie ein Ufer umgibt; ja er schließt sich gegen dasselbe derartig in sich ab, daß seine Oberfläche nach beiden Seiten dachförmig abfällt, und die Spannung ist in ihm so groß, daß fremde feste Theile, die in ihn hineingerathen, z. B. Schiffstrümmer wie durch eine innere Repulsion nach den Seiten herausgeworfen werden. Ihm fließt aus der Baffinsbai ein kalter Strom entgegen. Die Ströme begegnen sich auf der Höhe der großen Bänke von Neufundland, und der kalte Strom theilt sich und fließt, theilweise unter dem Golfstrom durch, an der Küste Amerikas entlang. Da wo die entgegengesetzten Bewegungen sich treffen und zur Ruhe aufheben, entstehen die sogenannten Sargassoseen, welche den Calmen der Luftströmungen oder Winde entsprechen. Der größere Salzgehalt gehört dem warmen Strom; denn er hat seinen Ursprung unter der energischen Wirkung der Sonne, und die Wärme, die sie ihm einprägt und die ihn constituirt, drückt sich chemisch und materiell in seinem Salzgehalt aus. Ausgleichung der Differenzen in der Salzigkeit ist ebenso Folge der Meeresströmungen wie die Ausgleichung der Temperaturgegensätze. Die Salzigkeit ist ohne Zweifel ein wichtiger Factor in der Wirksamkeit des Meers in der Oekonomie der Natur; und die Reinheit der Luft an Küsten darf wol ebenso sehr der Wirkung dieser Salzigkeit als dem lebhaften Luftwechsel zugeschrieben werden.

Im Großen Ocean gehen von dem Indischen Ocean drei Strömungen aus; der Lagullasstrom durch die Straße von Mozambique — der japanische Strom durch die Straße von Malacca, und durch die Behringsstraße nach dem nördlichen Eismeer, — der Aequatorialstrom zwischen Java und Australien nach dem südlichen Eismeer. Die kalten Ströme bewegen sich jenen entgegen an den Küsten entlang.

Das Wasser ist der Lebenssaft der Erde, durch den alle Processe, die Krystallisations- die chemischen und die organischen Processe gleichmäßig bedingt sind. Zu ihm hat der Mond ein specifisches Verhältniß. Kopp sagt in der „Allgemeinen Erdkunde", der Mond, selbst starr und wasserlos, sucht an den Meeren der Erde gewissermaßen seine Ergänzung. Wie der eine Pol den andern irritirt und spannt, so gibt der Mond dem Gewässer seine Spannung. Diese Meeresspannung ist durch die Flut des Weltmeers bezeichnet. Der Spannung folgt nothwendig die Abspannung, die Ebbe.

Dem Wasser des Meeres ist die Salzigkeit wesentlich, in dieser ist es eine totale Individualität. In dieser Individualität steht es zunächst dem festen Erdkörper gegenüber. Dieser besteht allerdings aus einer Vereinigung unendlich verschiedener Stoffe. Aber von der innersten Tiefe bis in die höchsten Kuppen der Gebirge bilden die Stoffe Ein System. Denn ebenso wie der Proceß des Magnetismus nicht ein blos auf einzelne Stoffe beschränkter oder in ihnen isolirter ist, sondern in allen Einer, wenn auch in jedem verschieden, so ist auch der chemische Proceß ein in wesentlicher Totalität und Integrität zusammenhängender, wenn auch in sich unendlich sich vermanichfaltigend. Wasser und Erde gesellt sich die Luft zu. Sauerstoff und Stickstoff sind in der Luft nicht neutralisirt, ebenso wenig aber in mechanischer Mischung, da sonst die verschiedene Schwere sie trennen würde, sondern in einer dynamischen oder katalytischen Anziehung binden sie sich gegenseitig ineinander, und ihre Wirkung, nach innen in lebendiger Gegenseitigkeit, ist doch nach außen völlig einfach. Auch die Luft ist eine Totalität und Individualität. Daher ist auch das Quantitätsverhältniß der beiden innern Theile durchaus constant. So stellt sich die planetarische Materie in drei großen Gliederungen (Elementen) dar in Wasser und Erde und Luft, und ihnen tritt entgegen als das vierte Element die Materie des Himmels, das Feuer oder der Aether. Der Sauerstoff ist die wahre Luft, das

Actuose in ihr; der Stickstoff ist nur der Terminus und die Basis, in der sich die Action fixirt und sich mäßigt. Und eben weil das Wesen der Luft ist zu agiren, darum können auch in ihr jene beiden Gegensätze nicht in chemischer Verbindung sein, oder darum muß das actuose Princip frei und nur in einer dynamischen Einheit und Gegenseitigkeit mit dem passiven Princip sein. Die Luft ist das Sensorium des Planeten, in das alle Einflüsse aus dem Kosmos aufgenommen und der festen und flüssigen Erde mitgetheilt werden; in das aber auch von dieser alles in Dampf und Dunst, in Activität Umgesetzte sich sammelt, um entweder in den Kreislauf des Kosmos überzugehen, oder neu gestaltet zur Erde wieder zurückzukehren.

So sammeln sich in der Luft die Dünste des Wassers, und die flüchtigen Extracte der organischen und mineralischen Körper. In den höhern Regionen der Luft scheint ebenso sehr eine Zersetzung wie eine Neubildung vor sich zu gehen, es ist auch in der Luft ein selbständiger Herd und Schauplatz chemischer Processe. So findet sich in der Luft freies Wasserstoffgas, und man hat vermuthet, daß dasselbe von der Zersetzung des Wassers in großen Höhen herrühre. Umgekehrt hat de Luc in seinen „Ideen" die Bemerkung gemacht, daß auf hohen Berggipfeln oft unmittelbar vorher der Hygrometer völlige Trockenheit anzeigte, wenn plötzlich sich starke Regenwolken bildeten. Auch sind die höhern Schichten der Atmosphäre fast ganz wasserfrei, was auf eine Zersetzung (der Wasserdämpfe) deutet; und die Mengen der Verdunstung stehen mit dem Niederschlag in durchaus keinem regelmäßigen Verhältniß, sodaß der Wechsel nicht durch mechanische Verhältnisse bedingt scheint. Die Luft ist eine totale Individualität, und als solche ist sie die Ursache und der Regent eigenthümlicher Processe. Wenn die flüchtigen Erdstoffe eine gewisse Grenze überschritten haben, und jene ewig stille Region der Meteore und Polarlichter erreichen, welche Quetelet über der irdischen Region, in der die Winde strömen, annimmt, so behaupten sie sich nicht mehr in ihrer Besonderheit, sondern werden zu innern Bestimmungen der Luft von dieser umgesetzt und verwandelt. Durch eben solche Verwandlung kehren sie dann zur Erde zurück. Denn dort entwickelt die Luft ihre ureigenthümliche Art in völliger Reinheit und Befreiung, während sie in untern Regionen von den Einflüssen der Erde bestimmt und erfüllt ist.

Die größte Actualität der Luft (die größte Ozonisirung des

Sauerstoffs) findet nach Houzeau und Verigny im Mai statt; ist im Sommer größer als im Winter, und hat ihr Minimum im November. Die Temperatur auf der Erde beruht auf der Erwärmung der dichtern Luft an der Oberfläche, und die Temperaturabnahme ist lediglich Folge der abnehmenden Dichtigkeit. Allein nach Glaisher's Beobachtungen nimmt die Temperatur und somit auch die Dichtigkeit nicht in genauem arithmetischen Verhältniß ab, sondern wird mit der Höhe geringer. Nach Saussure und in neuerer Zeit Soret (durch Beobachtungen am sogenannten Actinometer) nimmt die Wärme der Sonnenstrahlen an sich mit der Höhe zu. Soret fand, daß die Feuchtigkeit die Wärme deprimire, dagegen die Durchsichtigkeit nicht beeinträchtige; Staub, Rauch, alle Sublimationen dagegen die Wärme erhöhen, die Durchsichtigkeit deprimiren.

Wie wir in dem Weltmeer Strömungen wahrnehmen, die, vom Aequator als der Linie höchster Wärmewirkung und von den Polen als den Punkten und Ursprüngen höchster Kälte ausgehend, von diesen beiden ihre Ausgleichung suchenden Potenzen erregt, geführt und regiert werden, so auch gehen in der Atmosphäre aus demselben Princip erfolgende Strömungen, und wir haben dort sonach zwei Ströme, die von dem Nordpol und von dem Südpol nach dem Aequator sich bewegen, und die andern, die vom Aequator ihnen entgegenlaufen. In der Mitte ihres Weges, in den Wendekreisen, treffen die entgegengesetzten Ströme zusammen, und die entgegengesetzten Bewegungen neutralisiren sich gegenseitig. Hier ist daher Windstille, wovon auch diese Striche — Calmen — ihren Namen haben. Das Barometer steht hier höher als außerhalb, es ist also hier eine Aufstauung und Anhäufung und Verdichtung der Luft. Aus den Calmen entwickelt sich nun jeder Wind wieder in eigener Bewegung, aber in der Entwickelung wird die Bewegung seitlich abgelenkt. Die Bewegung wird gebrochen, und es findet ein Ausweichen statt. Daher haben wir in der nördlichen Hemisphäre südlich vom Wendekreis Nord-Ostwinde, nördlich vorherrschend Süd-Westwinde, in der südlichen Süd-Ostwinde und Nord-Westwinde. Die nach dem Aequator wehenden Nord- und Südostwinde gleichen dort wieder ihre Bewegungen aus, und bilden die wechselnde Region der Aequatorialcalmen. Hier sammeln sich die in den Winden herbeigetragenen Dünste, hier daher ist der ewige Wolkenring, in dessen Schos sich die furchtbaren Gewitter und Orkane entwickeln.

Nach der Erklärungsart, welche der Naturwissenschaft beliebt, sollen die Winde lediglich durch die Gegensätze der Ausdehnung und Verdichtung entstehen, also durch die Wirkung der Temperaturgegensätze auf die mechanische Constitution der Luft. Danach sollen nun die warmen Schichten emporsteigen, und nach oben abfließen, während sich die kalten in den entstehenden leeren Raum stürzen. Aber wenn sich die Sache so verhielte, so könnte schlechterdings an der Oberfläche niemals ein heißer Strom, wie z. B. der sengend heiße Landwind an der afrikanischen Küste — streichen. Denn sowie sich eine Luftschicht erhitzt, stiege sie auf und ginge für die Oberfläche verloren. Vielmehr die Spannung der Hitze vernichtet hier beständig das Streben nach Gleichgewicht, und bewegt die Luft nur nach ihrer Bestimmung, nämlich die káltern Strömungen aufzusuchen, damit in ihnen sich die Einseitigkeit der Temperatur ausgleiche.

Der magnetische oder planetare Proceß und andererseits der dem Planeten inducirte solare, diese sind die beiden Factoren, die überhaupt den ganzen Complex jener Erscheinungen bestimmen, welche wir Witterung nennen. Und da jene auch durch die Einflüsse der andern Planeten und Weltkörper bestimmt sind, so sind auch deren Relationen für die Witterung von Bedeutung. In Bezug auf das letztere, die Einflüsse der Planeten auf das Wetter, wurden von dem berühmten Stahl im vorigen Jahrhundert Beobachtungen angestellt und Prognosen gemacht, die sich vollständig bewährten, und was das Erste betrifft, so hat neuerdings Marie Davy, Chef der meteorologischen Abtheilung des pariser Observatoriums, dargethan, daß das Wetter stets in durchgehender Weise von den magnetischen Bewegungen berührt werde

Die Wärme hat zwar auf die Verdunstung des Wassers einen beträchtlichen Einfluß, aber die Luft scheint an sich eine consumirende, verflüchtigende Kraft zu haben. Denn Verdunstung findet statt auch bei einer Temperatur unter 0°. Jeder kann im stärksten Frost auf offenen Stellen im Eise die Dünste wogen sehen, selbst Eis verwandelt sich unmittelbar in Dunst, wie denn die Regionen des ewigen Eises mit dichtem Nebel bedeckt sind. Je trockener die Luft ist, desto stärker ist die Verdunstung, nicht nur weil sie in diesem Fall mehr Dünste aufzunehmen vermag, sondern auch weil dann ihre zehrende Kraft reiner und wirksamer ist, während die Schwängerung mit Feuchtigkeit die Luft beschwert und lähmt. Oken nennt das

Verdunsten und den Niederschlag ein Polumsetzen. Luft und Erde sind Polgegensätze, und dies ist der Weg ihrer Ausgleichung. Wirkt daher die Luft consumirend, so wirkt die Erde condensirend. Die Wärme ist in der Luft, aber die Luft ist auch an sich Wärme, zehrende Kraft — die Kälte ist in der Erde, aber die Erde ist auch an sich Kälte, verdichtende Kraft. Der erste Act der Condensation oder des Niederschlags ist, daß der Wasserdunst sich trennt von der ihn auflösenden, ihn sich identificirenden Luft, und sich für sich sammelt — als Wolke. Die Wolken schwimmen in der Luft, wie etwas im Wasser schwimmt. Sowie sie sich verdichten, sinken sie herab, bis sie die dichtere Luft erreicht haben, die ihnen das Gleichgewicht hält. Ebenso wenn sie zarter werden durch Auflösung und Consumtion, steigen sie wieder empor. Die Condensation vollendet sich im Gerinnen zu compactem Wasser. Dies wird von der Luft nicht mehr getragen, und es fällt Regen. In die höhern Regionen der Atmosphäre projicirt der Magnetismus seine Wirkungen, wie wir an den Polarlichtern sehen, deren Träger die hochstreichenden Cirri sind. Die Luftschiffer Barral und Bixio fanden demgemäß, daß jene Regionen oft von einer plötzlichen Kälte durchfahren werden. Wenn nun Wolken dahin aufsteigen oder auch dort selbst sich bilden und eine plötzliche scharfe Kälte über sie kommt, so gefriert der Wasserdunst zu Eis, und hat dabei nicht Zeit, sich zu regelmäßigen Krystallfiguren auszubilden, wie im Schnee. Es fällt daher Hagel. Das Hagelkorn ist ursprünglich ein confuser Eiskern, um den sich im Fallen das Wasser als Eis concentrisch niederschlägt.

Wenn auf die Fläche einer Wolke das Lichtfeuer der Sonne fällt, und in ihr operirt, so wirkt es auch auf die in ihr eingeschlossenen Luftstoffe und setzt sie in eine polare Spannung gegeneinander. Denn während es sie in der freien Luft unberührt durchdringt, bieten sie ihm durch die Wolke, die sie einschließt, einen Widerstand, und werden ihm dadurch Object. Schönlein fand, daß der Sauerstoff durch Insolation ozonisirt werde, also in einen Zustand der Spannung und erhöhter Differenz gesetzt wird, der sich auch auf seinen Gefährten, den Stickstoff, überträgt. Diese polare Entzweiung der Luftelemente, durch die sie in ein chemisches Verhältniß zueinander kommen, und in diesem Sinne ineinander operiren, wirkt nun zugleich auch auf den innern Aether, und setzt ihn in Action und Differenz. Ueberall entwickeln sich daher in

der Wolke elektrische Polaritäten, welche die Wolke im Wirbel umtreiben und von und zu andern bewegen, und die endlich, indem der Aether sich entbindet und zugleich integrirt, den Blitz hervorbringen. Die flüchtige elektrische Erregtheit, die sich fortwährend in der Luft und den atmosphärischen Niederschlägen zeigt, ist nicht die Ursache des Gewitters. Das Gewitter ist ein viel intensiveres Phänomen. In der Hitze wird es gezeugt, und durch den chemischen Proceß, der den innern Aether erregt, vollendet.

Berichtigungen.

Seite 75, Zeile 8 v. o., statt: einen Weg, lies: keinen Weg
» 79, » 18 v. u., st.: εὐθεῖαν. Περαίνει, l.: εὐθεῖαν περαίνει
» 110, » 2 v. o., st.: den Inhalt, l.: dem Inhalt
» 156, » 10 v. o., st.: des Embryo, l.: der Embryo
» 224, » 13 v. o., st.: Gesichter, l.: Gesichte
» » » 3 v. u., streiche das Komma und „weil sie“
» 268, » 17 v. o., st.: ein Wirrsal, l.: in Wirrsal
» » » 21 v. o., hinter „an sich“ setze ein Komma
» 328, » 14 v. u., st.: ihren Einflüssen, l.: seinen Einflüssen

---

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Delff, Heinrich Karl Hugo

Welt und Weltzeiten eine Philosophie des Lebendigen und der That

Bd.: 1

Leipzig 1872